N° 6 1948 Juin

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LA PLACE DE LA GRACE DANS LA SPIRITUALITE DE SAINT IGNACE

Se demander quelle place la grâce occupe dans l'enseignement ascétique de saint Ignace, cette question paraîtra étrange à quelques-uns. Suivant une opinion largement répandue, les traits caractéristiques de l'idéal de perfection ignatien ne seraient-ils pas : l'examen particulier, l'*agere contra*, la lutte volontariste et sans ménagements contre l'élément corrompu de la nature, l'esprit de suite qui ne se laisse pas détourner du but, peut-être encore la maîtrise avec laquelle Ignace s'entend à ordonner les dispositions de l'âme vers la prière, la méditation, la conscience du péché, le recueillement ? Beaucoup n'estiment-ils pas que saint Ignace met l'accent d'une façon unilatérale sur l'activité personnelle ? Il dit en effet en parlant de la Réforme de vie : « Chacun doit bien se dire qu'il progressera dans les voies spirituelles dans la mesure où il se dépouillera de son amour, de sa volonté et de son intérêt propre » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 390 ; Doncœur, p. 94).

L'objet des pages qui vont suivre est précisément de montrer *la place que le saint, dans sa spiritualité, assigne à la grâce.* Nous examinerons pour cela avant tout ici le livre des Exercices spirituels et les pages les plus caractéristiques empruntées à sa correspondance (1). Nous nous réservons d'étendre ailleurs cette même recherche au livre des *Constitutions.*

Une remarque préliminaire : Les Exercices de trois ou de huit jours, tels qu'ils sont donnés habituellement dans les retraites pour

(1) Nous renvoyons au texte original des œuvres de saint Ignace publié dans les *Monumenta Ignatiana* (abrégé *Mon. Ign.*), Séries I à IV. — Le texte espagnol des *Exercices Spirituels* est publié dans *Mon. Ign.*, II/1, Madrid, 1919. Nos passages traduits en français sont empruntés à la traduction du P. Doncoeur, Paris, A l'Orante, 1945. — La correspondance de saint Ignace a été publiée depuis 1894 dans les *Monumenta Historica Societatis Iesu* (*Mon. Ign.*, I) en douze volumes comprenant plus de 6000 lettres ou extraits de lettres. — Nos extraits traduits en français sont empruntés à : S. Ignace, *Lettres Spirituelles choisies et traduites* par P. Dudon, S.I. (Collection « Les Maîtres Spirituels »), Paris, Spes, 1933.

prêtres ou pour laïques, obligent le directeur à se limiter à quelques points fondamentaux de l'ascèse ignatienne ; ces retraites ne donnent que des fragments. Seul celui qui a fait les *Exercices complets de quatre semaines* et qui les a faits en suivant à la lettre les indications du livre des Exercices est capable de se faire une idée d'ensemble exacte de l'idéal de perfection proposé par saint Ignace. Se borner à la lecture du livre ne suffit pas pour les comprendre. Les Exercices doivent être *faits*, en suivant exactement les indications du saint ; alors seulement on sera en état de recevoir avec sa dernière profondeur le message de saint Ignace.

De quelles grâces est-il question dans les Exercices spirituels ? Dans les Règles du discernement des esprits, Ignace dit :

« Celui qui est consolé doit s'efforcer de s'humilier et de s'abaisser le plus possible, en se rappelant combien peu il valait au moment de la désolation, privé de cette grâce ou consolation. Au contraire, celui qui est en désolation doit se dire qu'il peut beaucoup avec la grâce, qui lui suffit pour résister à tous ses ennemis, avec les forces qu'il puise en son Créateur et Seigneur. » (Règle 11e ; *Mon. Ign.*, II/1, p. 522 ; Doncœur, p. 169-170).

« Celui qui est dans la désolation doit considérer comment le Seigneur l'a abandonné en épreuve à ses forces naturelles, pour qu'il résiste aux diverses agitations et tentations de l'ennemi. Car il le peut avec le secours divin qui lui reste toujours, même s'il ne le sent pas clairement, car le Seigneur lui a enlevé sa grande ferveur, son amour senti et sa grâce intense, lui laissant cependant la grâce suffisante pour le salut éternel. » (Règle 7e ; *Mon. Ign.*, II/1, p. 518 ; Doncœur, p. 168).

Dans ces deux règles, Ignace parle d'abord au retraitant d'une *grâce coutumière*, qui « lui suffit », avec laquelle « il peut beaucoup », qui le met en état de « résister à tous ses ennemis », qui n'est autre que « le secours divin qui lui reste toujours ». Ensuite il parle d'une autre grâce, qu'il appelle « une *grâce spéciale*, une *grâce intense* ». Ignace *distingue* donc clairement la grâce spéciale, *la grâce intense de la grâce coutumière* qui nous est toujours accordée. Pour l'intelligence de la piété des Exercices, il est de la plus haute importance de tenir compte de cette distinction.

Dans un texte du Directoire, qui est dû à saint Ignace lui-même, il est dit : « Il faut bien expliquer ce qu'est la consolation » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 780). C'est un point sur lequel saint Ignace attire l'attention spéciale du directeur de retraite et qu'il lui demande de faire bien comprendre à son retraitant.

Le saint décrit ainsi cette grâce spéciale, cette grâce intense :

« J'appelle consolation quand dans l'âme est excité quelque mouvement intérieur qui fait que l'âme commence à brûler de l'amour de son Créateur et Seigneur ; et par suite, quand l'âme ne peut plus aimer aucune créature sur la face de la terre en elle-même, mais dans le Créateur de toutes (choses). De même, quand elle verse des larmes qui meuvent à l'amour de son Seigneur, que ce soit par douleur de ses péchés, ou pour la Passion du Christ notre

Seigneur, ou de toutes autres choses directement ordonnées à son Service et Louange. Enfin, j'appelle consolation toute augmentation d'espérance, de foi et de charité, toute joie intérieure qui appelle et attire aux choses célestes et au propre salut de son âme, donnant à l'âme le repos et la pacifiant dans son Créateur et Seigneur. » (3e règle pour le discernement des esprits. *Mon. Ign.*, II/1, p. 514 ; Donceur, p. 166).

Dans cette règle, Ignace parle d'abord du degré le plus élevé de cette grâce : l'âme est remplie d'un enthousiasme tempétueux, la grâce la pénètre tout entière jusqu'en ses derniers recoins, elle ne se sent plus capable d'aimer les objets créés que dans le Créateur de toutes choses. Ce qui signifie réellement une conversion complète de tout l'homme intérieur. Ensuite Ignace parle de « larmes qui meuvent à l'amour de son Seigneur », c'est-à-dire, de larmes d'amour, de larmes de repentir aimant, de larmes de compassion envers le Seigneur. L'âme se sent violemment attirée vers des choses qui se rapportent immédiatement au service et à l'amour de Dieu. Finalement il parle d'une augmentation de foi, d'espérance et de charité, vertus dont l'exercice nous est également assuré par la grâce habituelle, mais la consolation qui l'accompagne « donne à l'âme le repos et la pacifie dans son Créateur et Seigneur ».

Cette « grâce intense » n'a rien à voir avec une dévotion mièvre et sentimentale. Le mot « consolation » pourrait peut-être le faire croire à certains. Ce serait une erreur. La grâce intense, au sens de saint Ignace, est une étincelle du feu divin, elle est force, charité, paix puisées directement à la plénitude de Dieu.

Dans les Règles pour le discernement des esprits réservées à la seconde semaine des Exercices, Ignace parle encore *d'autres grâces, qu'il considère manifestement comme plus rares*. Il y est question d'une consolation « qui est donnée à une âme sans cause préalable... Je dis *sans cause* (c'est-à-dire) sans aucun sentiment préalable ou perception de quelque objet par lequel vient cette consolation au moyen de ses actes d'intelligence ou de volonté. » (2e règle ; *Mon. Ign.*, II/1, p. 528 ; Doncœur, p. 173).

Qu'il n'est pas question ici de grâces généralement données aux débutants, cela résulte d'une remarque où saint Ignace conseille de n'en parler qu'à bon escient, leur objet étant « trop délicat et trop élevé » pour être au captum de chaque exercitant (9e annot., *Mon. Ign.*, II/1 p. 230 sq. ; Doncœur, p. 7). Dans son commentaire de cette annotation, François Suarez dit : « Elle n'est pas facile à comprendre... mais il est hors de doute qu'elle (cette grâce) est possible et qu'elle est parfois accordée, quoique rarement peut-être et seulement à des hommes très parfaits » (2).

Ignace manifeste donc dans ses Exercices spirituels qu'il a pleine confiance que Dieu donnera au retraitant sa « grâce spéciale, sa grâce

(2) F. Suarez, *De Religione Societatis Iesu*, liber IX, cap. V, nos 39 sq. ; édit. Vivès, Paris, 1860, XVI, 1031 sq.

intense » ; il y explique clairement ce qu'il entend par consolation ; il exige du directeur de retraite qu'il s'en fasse une idée claire et qu'il soit capable de l'expliquer clairement à son retraitant.

Quelle est la place de cette grâce intense dans l'idéal de piété auquel le saint veut conduire ?

Ignace veut apprendre au retraitant à estimer à sa juste et grande valeur cette grâce spéciale du Christ ; il veut lui apprendre à se mettre constamment à l'écoute des inspirations intérieures, à distinguer les vraies, celles qui viennent de Dieu, des fausses et à obéir aux motions de la grâce avec un cœur magnanime.

Avant chaque méditation, quatre ou cinq fois par jour, le retraitant doit prier pour obtenir cette grâce spéciale :

« Le second préambule est demander à Dieu notre Seigneur ce que je veux et désire. La demande devra être selon le sujet proposé ; par exemple dans la contemplation de la Résurrection, demander la joie avec le Christ dans la joie ; dans celle de la Passion, la douleur, les larmes et la souffrance avec le Christ en proie aux souffrances. Ici, je demanderai la honte et confusion de moi-même, voyant combien furent damnés pour un seul péché mortel et combien de fois j'aurais mérité la damnation éternelle, pour mes si nombreux péchés. » (1e semaine, 1r exercice, *Mon. Ign.*, II/1, p. 276 ; Doncœur, p. 32).

Ignace fait donc demander une profonde « honte et confusion de moi-même », des « larmes », autrement dit : une grâce toute spéciale de consolation. Avant la méditation des péchés personnels, il est dit : « Le second préambule consiste à demander ce que je veux : ici, une grande et intense douleur et des larmes pour mes péchés » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 284 ; Doncœur, p. 36). Avant la méditation de l'enfer : « Demander ce que je veux. Ici, demander un sentiment profond des souffrances endurées par les damnés » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 294 ; Doncœur, p. 41). Avant une méditation se rapportant à la Vie du Christ, Ignace fait toujours demander « la connaissance intime du Sauveur » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 324 ; Doncœur, p. 58). Lors de la méditation de la Passion, le retraitant est invité à « demander la douleur, l'affliction et la confusion, parce que c'est pour mes péchés que le Seigneur va à la Passion » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 394 ; Doncœur, p. 98). Lors de la méditation des mystères du Christ ressuscité, « demander ce que je veux. Ce sera ici demander la grâce de ressentir intensément la joie et l'allégresse pour la gloire et la joie si grandes du Christ notre Seigneur » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 420 ; Doncœur, p. 113).

Si, dès le début, le directeur de retraite a signalé au retraitant la grande valeur de la consolation, si, par la suite, il est toujours revenu à la charge en attirant son attention sur la prière pour demander la grâce, si le retraitant lui-même se conforme à cette directive, il est clair que par là, dès avant la méditation, la grâce se trouve placée dans le champ de vision de celui qui prie.

Au cours de la méditation, le retraitant doit s'abandonner entière-

ment à la conduite de la grâce : « Dans le point de méditation où je trouverai ce que je veux, je me reposerai, sans me soucier d'aller plus avant, jusqu'à ce que je sois satisfait » (Quatrième avis, 1e semaine ; *Mon. Ign.*, II/1, p. 302 ; Doncœur, p. 45).

Il ne s'agit donc nullement, en première ligne, d'achever la matière proposée à la contemplation ; *le point essentiel c'est de laisser agir la grâce.* Chaque fois qu'une matière de contemplation doit être parcourue en son entier, Ignace intercale des contemplations de répétition, p. ex. durant la première semaine. D'après un directoire provenant de saint Ignace lui-même, les trois contemplations : « du triple péché », « des péchés personnels » et « de l'enfer » se voient consacrer treize heures pleines réparties sur trois jours (*Mon. Ign.*, II/1, p. 783). C'est qu'il s'agit ici d'obtenir, coûte que coûte, la véritable conscience du péché, laquelle, d'après l'idée que s'en fait Ignace, renferme aussi bien le dégoût profond du péché que l'amour reconnaissant et l'allégresse du racheté.

Seulement, si Dieu n'accorde pas cette grâce, que faire alors ?

« Dès la première semaine, il arrive que les uns soient plus lents que d'autres à trouver ce qu'ils poursuivent, à savoir : contrition, douleur et larmes pour leurs péchés ; tandis que certains vont plus vite ou sont plus travaillés et éprouvés par différents esprits. Il faut donc tantôt raccourcir et tantôt prolonger la semaine, ainsi d'ailleurs que toutes les autres semaines suivantes, en cherchant le résultat répondant à chaque méditation. L'ensemble des Exercices se terminera cependant en trente jours, plus ou moins. » (4e annotation. *Mon. Ign.*, II/1, p. 226 sq. ; Doncœur, p. 5).

D'après les annotations de saint Ignace, la grâce intervient donc de façon décisive *au cours des exercices spirituels.* C'est à la grâce, à la grâce spéciale, que revient le primat dans la vie d'oraison, telle que saint Ignace veut l'enseigner. Au directeur de retraite il est dit explicitement :

« Il est très profitable que le directeur, sans chercher à scruter ni à connaître les pensées propres et les péchés du retraitant, soit fidèlement informé des motions et des suggestions diverses qui lui viennent des divers esprits. De la sorte, selon qu'il est plus ou moins utile au retraitant, il peut lui proposer certains exercices spirituels appropriés et adaptés aux besoins d'une âme ainsi travaillée. » (17e annotation. *Mon. Ign.*, II/1, p. 240 ; Doncœur, p. 10).

« Si le directeur voit qu'aucun mouvement spirituel de consolation ou de désolation n'émeut l'âme du retraitant et que celui-ci ne ressent pas les impulsions des différents esprits, il importe qu'il s'enquière s'il fait bien les exercices au temps fixé, comment il les fait, s'il obéit bien aux *Avis supplémentaires,* l'interrogeant en détail sur chacune de ces choses. » (6e annotation. *Mon. Ign.*, II/1, p. 228 sq. ; Doncœur, p. 5-6).

Le directeur de retraite doit donc savoir ce qui se passe dans l'âme de son retraitant ; il doit absolument veiller à ce que ce ne soient pas sa propre manière de voir ni ses propres pensées qui décident en dernier ressort, mais l'action de Dieu dans l'âme. Ainsi, selon saint Ignace, il serait tout à fait répréhensible que le directeur de retraite

veuille imposer ses propres dévotions, quels que soient les progrès personnels qu'elles lui auraient procurés.

Au cours des exercices de trente jours, il est insisté très fortement sur les *méditations de répétition*. Pour la plupart des jours (excepté durant la quatrième semaine) sont prescrits cinq exercices. Les deux premiers sont précédés de points, présentés avec concision, « car ce n'est pas l'abondance du savoir qui rassasie l'âme et la satisfait, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement » (2e annotation ; *Mon. Ign.*, II/1, p. 224 sq. ; Doncœur, p. 4). Les trois autres exercices sont des répétitions. Pour le troisième, saint Ignace donne les directives suivantes : « Après la prière préparatoire et les deux préambules, on répétera le premier et le second exercices, en retenant et m'arrêtant sur les points où j'aurai éprouvé plus de consolation ou de désolation ou de goût spirituel ». Le quatrième exercice consiste en un « résumé de ce même troisième » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 290, 292 ; Doncœur, p. 39, 40).

L'élément *décisif est donc ici de nouveau la consolation*, la grâce, et non pas les pensées du directeur de retraite. Ce sont les impulsions spirituelles qu'il s'agit de répéter. Saint Ignace, dont la spiritualité personnelle est remplie de respect pour la grâce, veut amener le méditant à être attentif à la grâce, à la placer au point central de sa vie d'oraison. C'est un point, au sujet duquel, comme il a été dit plus haut, le retraitant doit ouvrir sa conscience à son directeur (*Mon. Ign.*, II/1, p. 240 ; Doncœur, p. 10).

Il est clair que l'idéal entrevu par saint Ignace comme objectif de sa retraite de trente jours ne peut être atteint que lorsqu'*un seul retraitant* accomplit les Exercices sous la conduite d'un seul directeur. Dans des retraites plus nombreuses, une telle direction personnelle est exclue ; elle n'est possible que dans des retraites individuelles.

Le *cinquième exercice quotidien* consiste dans « l'*application des sens.* » Quelle que soit la manière dont on la conçoit, « sentir et savourer... l'infinie suavité et douceur de la divinité » (*Mon. Ign.*, II/1, p. 336 ; Doncœur, p. 65) n'est possible que si Dieu accorde sa consolation. Dans chacun des cinq exercices quotidiens, le rôle décisif revient donc à la grâce ; c'est elle qui occupe la première place dans la vie d'oraison telle que saint Ignace veut l'enseigner.

Ignace donne d'abondantes directives concernant l'*activité individuelle* du retraitant ; il requiert de celui qui veut faire en entier les Exercices spirituels un maximum de recueillement, de concentration mentale. Mais tout cela ne forme qu'un ensemble d'adjuvants pour rendre l'âme disponible à la grâce :

> « Plus notre âme se trouve seule et délivrée, mieux elle se dispose à approcher de son Créateur et Seigneur et à l'atteindre ; et plus elle l'atteint, plus elle se prépare à recueillir les grâces et les dons de sa Divine et Suprême Bonté » (20e annotation, *Mon. Ign.*, II/1, p. 246 ; Doncœur, p. 13).

Il en va de même des *pénitences extérieures*. Il dit :

« La première remarque est que les pénitences extérieures visent trois effets principaux : le premier, réparer pour les fautes passées ; le second, se vaincre soi-même, pour que la sensualité obéisse à la raison et que toutes les parties inférieures soient mieux soumises aux supérieures ; le troisième, chercher et obtenir une grâce ou une faveur que l'on veut et désire vivement : soit la contrition intime de ses péchés, soit des larmes abondantes sur eux ou sur les peines et les souffrances que le Christ notre Seigneur souffrait en sa Passion, soit la solution de quelque doute où l'on se trouve. » (1e semaine, 1e remarque, *Mon. Ign.*, II/1, p. 308 sq. ; Doncœur, p. 48).

Jamais Ignace ne perd de vue le but sublime à atteindre : la grâce spéciale, la grâce intense du Seigneur. Il faut s'efforcer de l'obtenir moyennant le secours ordinaire de Dieu, qui est toujours donné, et avec une coopération personnelle à base de magnanimité. Ignace est convaincu que quiconque accomplit ainsi les Exercices spirituels se verra accorder par Dieu la récompense de sa grâce spéciale.

Les enseignements ignatiens concernant l'« élection » occupent une grande place dans le livre des Exercices. Saint Ignace, d'habitude si laconique, donne ici des avis très détaillés (*Mon. Ign.*, II/1, p. 346-390 ; Doncœur, p. 85-94). Cela seul suffit à montrer la place importante occupée par l'élection dans la pensée du saint. La même conclusion se dégage du fait que le saint fait interrompre la suite des méditations sur la vie de Notre-Seigneur pour intercaler des méditations particulières se rapportant à l'élection. Aussi, dans son excellent commentaire des Exercices, Hummelauer a-t-il pu prouver que dans la structure des Exercices l'élection occupe la place centrale (3). Il est vrai, Ignace traite à la fois *de l'élection d'un état de vie et de la réforme de vie* ; mais il songe avant tout à la première. Cette élection comment la faire ? Avant tout il faut écarter l'influence du directeur de retraite :

« Le directeur ne doit pas pousser le retraitant à la pauvreté, ni à quelque autre promesse, plutôt qu'à leurs contraires, ni à un état ou genre de vie plutôt qu'à un autre. En effet, quoique, hors des Exercices, nous puissions licitement et méritoirement encourager tous ceux qui paraissent en être capables à choisir la continence, la virginité, la vie religieuse et toute autre forme de perfection évangélique, cependant dans ces *Exercices Spirituels* il est plus sage et bien meilleur de rechercher la Volonté divine ; en sorte que le Créateur et Seigneur lui-même se communique à l'âme qui se donne à lui, l'embrassant dans son amour et louange, et la préparant par la voie où ensuite elle le pourra mieux servir. Ainsi que le directeur ne se tourne et ne s'incline ni vers un parti, ni vers un autre, mais qu'entre les deux il se tienne comme une balance et laisse le Créateur traiter directement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur. » (15e annotation, *Mon. Ign.*, II/1, p. 236 sq. ; Doncœur, p. 9).

Impossible de dire plus clairement que *c'est de nouveau la grâce de Dieu qui doit décider*. Dans ce but, il avait fallu commencer par

(3) F. de Hummelauer, *Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola*, Puncta, 1906, p. 4 sq.

écarter toute influence d'une passion désordonnée, toute influence d'un attachement injustifié à l'honneur et à l'argent, à des valeurs purement naturelles. Toutes les méditations faites jusqu'alors n'avaient pas d'autre raison d'être. A ce moment, c'est la grâce qui doit venir apporter la décision.

Il est vrai, Ignace parle de *trois temps,* où il est possible à chacun de faire une bonne élection. *Le premier* est une intervention miraculeuse de Dieu : « Le premier temps est quand Dieu notre Seigneur meut et attire la volonté au point que, sans hésiter ni pouvoir hésiter, l'âme généreuse prend la route qui lui a été montrée : ainsi firent saint Paul et saint Matthieu en suivant le Christ notre Seigneur. » (*Mon. Ign.,* II/1, p. 378 ; Doncœur, p. 88). *Le second temps* : « Le second, quand on trouve beaucoup de clarté et information par l'expérience des consolations et des désolations et par l'expérience du discernement des divers esprits. » (*Mon. Ign.,* II/1, p. 378 sq. ; Doncœur, p. 88). Après cela Ignace parle encore, il est vrai, d'un *troisième temps.* Mais il ne le considère que comme un adjuvant, pour le cas où le second temps n'aurait rien donné. Cela se trouve précisé plus clairement encore dans le Directoire, où le saint ajoute la remarque suivante : « Il faudrait s'offrir à Dieu, tour à tour, aujourd'hui pour entrer dans les Ordres, demain pour embrasser l'état laïque, et changer ainsi durant quelques jours, tout comme on présente des plats à un roi, pour voir lequel il daignera choisir ; l'offrande que Dieu récompense par sa consolation peut être considérée comme l'élection qui plaît à Dieu » (*Mon. Ign.,* II/1, p. 781).

Par conséquent, *la question principale des Exercices doit trouver sa réponse au moyen de la grâce spéciale.*

Si Dieu ne donne pas cette grâce, alors seulement il y aura lieu de recourir à des considérations basées sur l'intelligence ou sur la foi pour obtenir la clarté. Mais alors encore, Ignace, en terminant, fait une fois de plus allusion à la grâce : « Celui qui a terminé ainsi l'élection ou examen doit avec empressement se mettre en prière en présence de Dieu notre Seigneur et lui offrir le choix qu'il vient de faire, pour que sa Divine Majesté veuille l'accepter et confirmer, si plus grand en est son Service et Gloire. » (*Mon. Ign.,* II/1, p. 384 ; Doncœur, p. 90).

Cette confirmation divine se manifeste de nouveau par la consolation. Ignace espère toujours que Dieu donnera encore sa grâce spéciale. Il pense aussi, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que des œuvres de pénitence peuvent aider à obtenir de Dieu la solution de quelque doute (*Mon. Ign.,* II/1, p. 308 sq. ; Doncœur, p. 48).

Cet idéal de saint Ignace ne renferme-t-il pas un grand danger ? Une telle dévotion ne conduit-elle pas par trop facilement à des *illusions* ? Ignace veut prévenir ce danger en exigeant de son retraitant une pleine *ouverture de cœur,* précisément au sujet de ces mouve-

ments intérieurs. Rappelons encore la 17e annotation citée ci-dessus (p. 565). Et le P. Nadal, qui a pu connaître de fort près sa pensée, écrit : « Nous ne laissons aucun retraitant à son jugement propre... si nous remarquons au cours des Exercices qu'un retraitant ne veut pas s'ouvrir à son instructeur, nous le renvoyons sur le champ » (4).

En résumé, on peut déterminer comme suit la place que la grâce occupe dans la spiritualité des Exercices de saint Ignace :

1. — Dès les premiers jours des Exercices spirituels, le retraitant doit être initié à l'intelligence de la consolation, cette grâce spéciale et intense de Dieu ; il faut lui expliquer longuement, suivant le désir exprès du saint, quels sont les sentiments intérieurs qui peuvent être considérés comme une véritable consolation donnée par Dieu. Le saint donne quelques indications fondamentales, mais il suppose que le directeur de retraite, au cours d'un contact vécu avec le retraitant, y ajoute de nombreux compléments tirés de sa propre expérience.

2. — Le retraitant doit alors prier, à longueur de journée, pour obtenir cette grâce intense. Ignace attache une grande valeur à cette prière de demande qui doit précéder chaque heure de méditation. Celui qui connaît saint Ignace sait qu'il admettrait à la rigueur l'omission de quelque autre exercice préparatoire, p. ex. de la composition du lieu mais que la prière pour obtenir la grâce ne peut être laissée de côté. Savoir contempler est une grâce et cette grâce doit être demandée par la prière.

3. — Durant la prière, au cours de la méditation elle-même, la première place, avant tout le reste, revient à la grâce. Celui qui médite doit s'arrêter à la pensée qui nourrit son âme. C'est donc la grâce qui détermine le cours des quatre ou cinq exercices quotidiens. C'est la consolation qui décide de la durée de chaque semaine des Exercices et des sujets que le directeur choisira pour ses instructions (5).

4. — Toute l'activité individuelle exigée par saint Ignace : recueillement, exercices préparatoires, contrôle personnel continu, *agere contra*, etc., ne sont que des moyens. Le but c'est de faire place dans l'âme pour le travail de Dieu. Celui qui méconnaît cette finalité conséquente, ordonnée vers la grâce, ne comprend rien au livre des Exercices.

5. — Les attitudes fondamentales requises par saint Ignace (indif-

(4) *Monumenta Historica, Nadal*, IV, p. 842 (il emploie l'expression énergique « hunc hominem rejicimus »).

(5) On a souvent attaqué la méthode de prière ignatienne. Mais il n'y a pas moins de sept genres de prière proposés par S. Ignace dans ses Exercices, et celle qu'on met à part comme spécifiquement ignatienne n'est utilisée que quatre ou cinq jours durant les trente jours de la retraite. Ce qu'il met au-dessus de toute méthode c'est la grâce, l'attention aux impulsions de la grâce, la soumission respectueuse à la lumière d'en haut. Pas de règle rigide ; Ignace veut conduire l'âme à Dieu, confiant que le Seigneur lui-même lui apprendra à prier.

férence, générosité, union intime avec le Seigneur humilié) doivent, d'une part, être obtenues avec l'aide de la grâce spéciale, mais d'autre part doivent déjà disposer l'âme à recevoir la grâce souhaitée.

6. — La question importante de l'élection, qui doit toujours être résolue, doit l'être par la grâce, par la grâce spéciale de la consolation.

7. — Le retraitant doit s'ouvrir à son instructeur avec sincérité de tout ce qui se passe dans son âme, afin que celui-ci puisse le préserver des illusions ; par ailleurs, l'instructeur ne peut jamais être un obstacle à la grâce, mais seulement un aide, un guide vers la grâce.

De tout ce qui précède il suit que la grâce occupe le primat dans la spiritualité des Exercices. Ignace est persuadé que Dieu ne refusera pas une grâce spéciale à l'âme généreuse. Il voudrait nous faire connaître le Dieu de grandeur et de majesté, comme le Dieu de toute consolation, de toute paix, de toute joie, de toutes béatitudes. Rien de pesant, rien d'obscur, rien de comprimant dans sa manière ; non, il veut nous conduire à la lumière de la grâce, à la joie libératrice et béatifiante de la grâce spéciale surabondante.

Cette grâce intense dont il parle sans cesse, comprend-elle aussi, suivant saint Ignace, la *grâce mystique au sens plein du mot,* grâce mystique qui, du point de vue psychologique, est différente des grâces actuelles ? La question peut se poser. Ignace distingue *deux espèces de consolation* : les dons ordinaires de la consolation, dont il admet qu'ils sont donnés à la plupart des âmes ferventes ; ensuite les dons plus rares qui peuvent bien être considérés comme des grâces mystiques au sens strict du mot. Ce problème a été étudié à fond par le P. Walter Sierp dans son commentaire des Exercices (6). L'idée de saint Ignace est celle-ci : Il faut que, sous la conduite de son instructeur, le retraitant mette en œuvre toutes ses facultés naturelles et surnaturelles avec générosité pour se rendre totalement disponible à la grâce de Dieu ; mais il doit recevoir, en toute humilité et indifférence, les grâces que le Seigneur voudra bien lui accorder. Ce seront, chez l'un ou l'autre, les grâces mystiques au sens plein du mot ; pour ce cas le saint donne quelques directives très importantes. Chez d'autres ce seront les grâces plus communes de consolation telles qu'elles doivent être expliquées au début des Exercices. Enfin une *troisième* solution est possible : c'est que, malgré son zèle, le retraitant se voie refuser même cette grâce plus commune. Ignace tient compte de cette éventualité. Dieu s'est engagé à nous donner les grâces nécessaires au salut ; il n'a rien promis de plus. La mesure des grâces internes que Dieu a préparées pour chaque individu est très diverse. A ce propos il vaut la peine de rappeler ce qu'il écrivait à saint François de Borgia :

(6) W. Sierp, *Hochschule der Gottesliebe,* II, p. 468 sq.

« Je pense même (si ceux qui sont plus éclairés ne pensent pas chose pire encore) qu'il y a peu d'âmes, en ce monde, ou plutôt qu'il n'y en a point qui puissent entièrement déterminer ou juger combien elles empêchent et combien elles desservent l'œuvre du Seigneur en elles. J'en suis bien convaincu, plus une autre âme sera versée et expérimentée dans l'humilité et la charité, plus elle sentira et connaîtra jusqu'aux plus menues pensées et autres choses légères, qui sont un obstacle et un empêchement, bien qu'en apparence elles importent peu, étant si ténues en elles-mêmes. » (fin 1545, *Mon. Ign.*, I/1, p. 339 suiv. ; Dudon, p. 104-105).

Tout ce que saint Ignace désire obtenir par ses conseils et enseignements ascétiques, c'est d'aider l'âme à ne pas mettre d'obstacle à l'action de Dieu et à ne perdre aucune des grâces que Dieu lui avait préparées.

*
* *

Dans une étude concernant la spiritualité de saint Ignace, sa correspondance ne peut être négligée. Les *Monumenta Historica Societatis Iesu* ont publié depuis 1894 en douze volumes plus de 6000 lettres ou extraits de lettres de saint Ignace. Evidemment la plupart de ces lettres concernent l'administration de l'ordre, le gouvernement extérieur de la Compagnie de Jésus. Mais il en est cependant un bon nombre qui touchent à des problèmes se rapportant à la vie intérieure, à la direction spirituelle donnée par le saint. Comment saint Ignace a-t-il dirigé personnellement les âmes ? Les enseignements que contiennent ses lettres et ses instructions donnent-ils aussi la première place à la « grâce spéciale », la « grâce intense » comme le font les Exercices ?

Ce qui attire d'emblée l'attention, à la lecture de ces lettres, ce sont les solennelles formules de salutation et les formules finales qui expriment si fréquemment un souhait, une prière pour la grâce, pour les dons de la grâce. Quelques exemples : *Formules de salutation* :

« † Jésus. Que la souveraine grâce et l'amour éternel du Christ Notre-Seigneur vous salue et vous visite, avec ses dons très saints et faveurs spirituelles. » (Aux Pères et Frères du Portugal, 26 mars 1553, *Mon. Ign.*, I/4, p. 669 ; Dudon, p. 207).

« Que la grâce et l'amour infinis de Notre-Seigneur visite votre altesse de grâces et de dons spirituels toujours plus riches » (A doña Catherine de Cordoue, marquise de Priego, 15 mai 1554, *Mon. Ign.*, I/6, p. 709).

« Que la grâce et l'amour du Christ Notre-Seigneur nous soutiennent toujours de leur assistance précieuse » (A Sœur Thérèse Rejadell, 18 juin 1536, *Mon. Ign.*, I/1, p. 99).

Formules finales :

« Plaise à Notre-Dame de s'interposer entre nous pauvres pécheurs et son Fils et Seigneur ! Qu'elle nous obtienne grâce, afin que, avec notre peine et labeur, elle change la faiblesse et la tristesse de nos âmes en force et joie à louer Dieu ! » (A Inès Pascual, 6 déc. 1525, la plus ancienne lettre conservée de saint Ignace, *Mon. Ign.*, I/1, p. 72 ; Dudon, p. 21).

« Sur la manière de procéder dans les autres points de détail, il me paraît

meilleur dans le Seigneur de n'y point toucher ; dans l'espoir que l'Esprit-Saint lui-même, qui jusqu'ici a gouverné V.S., la guidera et la gouvernera dans l'avenir, à la plus grande gloire de sa divine Majesté » (A François de Borgia, 20 sept. 1548 ; Mon. Ign., I/2, p. 237 ; Dudon, p. 168).

« En finissant, je me recommande instamment à vos prières, et je supplie Dieu notre Seigneur de nous faire à tous la grâce de toujours connaître sa très sainte volonté et de l'exécuter entièrement » (A doña Maria Frassona del Gesso, 20 janv. 1554 ; *Mon. Ign.*, I/6, p. 224 ; trad. Bouix, p. 524).

Ces mots du saint, par lesquels il commence et termine de nombreuses lettres, nous montrent, en tout cas, combien la pensée de la grâce remplit son esprit, lorsqu'il s'agit de résoudre des problèmes de la vie intérieure et combien il tient à cœur d'attirer sur ce point l'attention de ses correspondants.

Par leur *contenu* ce sont les lettres à Sœur Thérèse Rejadell et à saint François de Borgia qui sont les plus intéressantes du point de vue qui nous occupe ici. Sœur Rejadell était bénédictine au couvent de Santa Clara à Barcelone ; saint Ignace la connaissait depuis son premier séjour en cette ville. A une lettre où elle lui fait part de ses incertitudes concernant des questions se rapportant à sa vie intérieure, saint Ignace répond :

« Pour mieux expliquer encore comment cette crainte se produit, je marquerai ici deux leçons que le Seigneur a coutume de permettre ou de donner. La leçon qu'il donne est la consolation intérieure qui chasse toute sorte de trouble, attire l'âme au Seigneur ; et il en est qu'il illumine dans cette consolation et à qui il découvre des secrets toujours plus hauts. Finalement, avec cette consolation, tous les travaux sont plaisirs, et toutes les fatigues, repos. A celui qui marche avec cette ferveur, chaleur et consolation intérieure, il n'est aucune lourde charge qui ne paraisse légère, aucune pénitence, aucune peine, si grandes soient-elles, qui ne soient très douces. Par cette lumière, nous voyons le chemin que nous devons suivre et celui que nous devons fuir. Une telle consolation n'est pas en notre pouvoir, mais elle a ses temps réglés, selon l'ordination divine. Et tout cela pour notre utilité » (18 juin 1536 ; *Mon. Ign.*, I/1, p. 104 ; Dudon, p. 48).

Saint Ignace présente donc ici la même conception fondamentale de la vie spirituelle qu'il a esquissée dans ses Exercices : *Dieu mène et conduit les âmes par la consolation.*

Il passe ensuite à la description de la situation particulière dans laquelle se trouve l'âme au moment de la désolation :

« D'où il suit qu'il faut considérer ce qui nous advient : si c'est la consolation, nous humilier et nous abaisser ; si c'est la tentation, l'obscurité, la tristesse, aller contre, sans en ressentir de peine, et espérer, dans la patience, la consolation du Seigneur, laquelle dissipera toute cette agitation et toutes ces ténèbres venues du dehors » (même lettre, *Mon. Ign.*, I/1, p. 105 ; Dudon, p. 49)... « Il reste maintenant à dire ce que nous ressentons de la part de Dieu Notre-Seigneur, comment nous devons l'entendre et comment apprendre à en profiter. Souvent il advient que le Seigneur nous meut, et nous force pour ainsi dire à telle opération ; il ouvre notre âme, c'est-à-dire qu'il parle au-dedans sans bruit de paroles, élevant l'âme tout entière à son divin amour, et nous-mêmes à son sentiment ; et quand même nous le voudrions, nous ne pourrions lui résister » (*ibid.*).

Ceci dit, et au moment de conclure, le saint donne une dernière recommandation : « Il faut ici, plus que partout ailleurs, grande circonspection » (même lettre, *Mon. Ign.*, I/1, p. 106 ; Dudon, p. 50).

Parmi tous ces conseils, il en est un sur lequel il convient d'attirer l'attention : *le but de ces expériences* est de nous montrer la direction à suivre et en même temps de nous en ouvrir le chemin. Que veut-il dire par là ? Le goût intérieur et la consolation nous montrent-ils le chemin que nous avons à suivre ? Voici ce qu'il veut dire : Supposons par exemple une âme fervente que la pensée de l'inhabitation de Dieu dans l'âme remplit toujours à nouveau de consolation ; cette personne devrait, d'après saint Ignace, s'efforcer de s'entretenir dans ces pensées, de se montrer attentive et reconnaissante pour cette conduite divine et de faire elle-même tout ce qu'elle peut pour être toujours plus pénétrée de cette grandeur de Dieu. Supposons qu'une autre âme se sente portée par la consolation à une très grande confiance. Qu'elle y soit attentive : cette motion intérieure lui montre le chemin à suivre.

Dieu a un plan différent pour chaque âme. Il désire que celle-ci le glorifie par une dévotion spéciale à la Très Sainte Trinité, cette autre par une dévotion au Christ souffrant et ainsi de suite. Ces plans nous sont révélés par le moyen des consolations et des motions intérieures. Si toutes les âmes soucieuses d'une vie religieuse personnelle faisaient attention à ces conseils, si chaque directeur d'âmes qui a à conduire des âmes courageuses et décidées, agissait suivant ces principes, combien d'erreurs n'eût-on pas évitées ! La méthode ignatienne ne consiste donc pas en règles uniformes pour tous, en accentuation unilatérale de l'activité personnelle, elle n'est pas une surestimation de l'effort humain ; la méthode ignatienne est faite de *respect de la grâce*, de confiance en la bonté de Dieu, qui ne nous donne pas seulement les grâces communes mais qui est tout prêt à récompenser l'âme généreuse par ses dons les plus précieux.

Les directives données par saint Ignace à saint François de Borgia complètent fort bien la doctrine ignatienne. Au début de sa vie religieuse François de Borgia exagérait les exercices d'oraison et de mortification, Ignace l'avertit :

« Au lieu de chercher à verser quelques gouttes de votre sang, cherchez plutôt immédiatement le Seigneur, je veux dire, ses dons très saints : comme par exemple le don des larmes, soit sur les péchés personnels ou du prochain, soit sur les mystères de Notre-Seigneur durant et après sa vie mortelle, soit sur l'amour des personnes divines »... « J'entends parler de ces dons qui ne sont pas en notre pouvoir et que nous ne pouvons attirer en nous, à volonté ; mais qui sont de pures faveurs de Celui qui peut tout bien. Tels sont, regardant toujours et ordonnant tout à la divine Majesté, les accroissements de foi, d'espérance, de charité, de joie et paix spirituelle, des impressions et illuminations divines, avec tous les autres goûts et sentiments en harmonie avec ces dons. Et tout ceci, en gardant l'humilité, le respect dû à notre Mère la

Sainte Eglise, et aux docteurs et directeurs munis de son autorité. N'importe lequel de ces dons doit être préféré à tous les actes de pénitence corporelle ; et ceux-ci ne sont bons qu'autant qu'ils sont ordonnés à nous obtenir tout ou partie des dons susdits » (20 sept. 1548 ; *Mon. Ign.*, I/2, p. 235 suiv. ; Dudon, p. 167-168).

Quelle peine se donne ici saint Ignace pour faire comprendre à saint François de Borgia l'importance centrale de la grâce, de la grâce spéciale, de la grâce intense.

De toutes les lettres de saint Ignace, la plus précieuse, du point de vue qui nous occupe, est incontestablement la lettre à saint François de Borgia du 5 juin 1552. Charles-Quint avait proposé au pape Jules III d'élever Borgia à la pourpre, proposition qui cadrait fort peu avec les sentiments d'Ignace. Le pape était tout prêt à accéder au désir de l'empereur, mais à condition toutefois que Borgia y consentît. François de Borgia hésitait, car il pensait que les désirs du pape étaient pour lui un ordre ; il avait perdu de vue que le pape lui avait donné pleine liberté. Voici comment saint Ignace lui écrit à cette occasion :

« Au sujet du chapeau, il m'a paru bon de vous expliquer ce qui s'est passé en moi, comme je le ferais à moi-même, à la plus grande gloire de Dieu. Dès que j'appris comme chose certaine que l'empereur vous avait nommé, et que le pape était content de vous faire cardinal, je sentis une résolution ou inspiration de l'empêcher de toutes mes forces. Cependant la volonté divine ne m'était pas claire ; beaucoup de raisons pour et contre me venaient à l'esprit. J'ordonnai alors à tous les prêtres de la maison de célébrer la messe, et aux Frères de prier pendant trois jours, afin que je fusse guidé en tout par la plus grande gloire de Dieu. Et pendant ces trois jours, tandis que je réfléchissais et raisonnais sur cette affaire, j'éprouvais je ne sais quelles craintes ; je n'avais pas pleine liberté d'esprit pour m'opposer ; je me disais : que sais-je ce que le Seigneur veut faire ? Je ne me sentais pas assuré dans mon opposition au chapeau. An contraire, aux heures de mes prières accoutumées, je voyais s'en aller toutes mes craintes. Je priai donc à cette intention plusieurs fois. Tantôt la crainte l'emportait, tantôt le contraire. Le troisième jour enfin, pendant mon oraison habituelle, je me sentis un jugement si ferme et une volonté si suave et si libre de m'opposer à ce chapeau, par devant le pape et les cardinaux, que je fus convaincu et le suis encore, comme d'une chose certaine, que le parti de l'inertie me vaudrait, de Dieu Notre-Seigneur, un jugement non seulement peu favorable, mais d'entière condamnation. Toutefois, voici ce que j'ai pensé et pense encore. Ç'a été la volonté de Dieu que je fisse opposition, tandis que d'autres songeaient pour vous à cette dignité. Il n'y a là nulle contradiction. Le même esprit de Dieu qui m'a poussé a pu les pousser eux en sens contraire, pour faire aboutir le dessein de l'empereur. Que Dieu Notre-Seigneur fasse en tout, et comme toujours, ce qui est de sa plus grande louange et gloire ! J'estime qu'il serait à propos que vous répondiez à la lettre que Polanco vous a écrite de ma part ; déclarez-y l'intention et la volonté que Dieu Notre-Seigneur vous a donnée ou vous donnera » (5 juin 1552, *Mon. Ign.*, I/4, p. 283 sq. ; Dudon, p. 190-192).

Trois points se dégagent du contenu de cette lettre :

1. — Ignace décide de questions importantes *en pesant les raisons pour et contre,* à longueur de journées, et en *demandant les prières*

d'autres personnes. Cela fait, il s'adresse à Dieu pour obtenir sa grâce, la grâce de voir solutionner son doute par la consolation du Seigneur. Tout comme il l'a exposé dans ses Exercices, lors du « deuxième temps de l'élection », ainsi il agit ici aussi. Ainsi il agira encore à plusieurs reprises lorsqu'il lui faudra préciser l'un ou l'autre point important des Constitutions.

2. — Saint Ignace conseille à François de Borgia de soumettre pareillement ses doutes à Dieu et d'implorer sa clarté par la consolation. Il lui demande de lui faire part de ce que Dieu lui aura inspiré. On reconnaît ici le directeur d'âmes qui donne toujours la préséance à la grâce, lorsqu'il a à conduire des âmes ouvertes à son action.

3. — Le point le plus étonnant est celui où Ignace remarque qu'il peut fort bien concevoir que Dieu pousse d'autres hommes à une autre solution qu'à celle à laquelle il l'a conduit lui-même. Il ne dit pas, comme nous pourrions nous y attendre, qu'à son avis il est désormais clair que le chapeau de cardinal doit être écarté, il ne dit pas qu'il est évident que tous deux doivent faire tout leur possible pour que le Saint-Père renonce à son projet ; non ; il écrit que François doit prier lui-même pour obtenir la clarté. Il agit, à la lettre, comme il le dit dans ses Exercices : laisser la créature seule avec son Créateur, et ne pas s'immiscer entre eux (*Mon. Ign.*, II/1, p. 236 ; Doncœur, p. 9).

Tel est le respect d'Ignace pour la conduite spirituelle de la grâce de Dieu dans les âmes qui sont confiées à sa direction. Dans ses lettres de direction spirituelle, il donne le primat à la grâce tout comme dans les Exercices.

En terminant, nous voudrions insister encore une fois sur une particularité de la spiritualité ignatienne : Ignace n'est pas un directeur d'âmes qui veut *imposer à tout prix* une dévotion déterminée, de façon qu'elle occupe le point central de la vie spirituelle. *Sa manière consiste à exposer d'abord les vérités révélées dans toute leur plénitude, et à laisser alors à l'action de la grâce la tâche de choisir* laquelle de ces vérités formera le point central de chaque vie spirituelle. C'est le motif pour lequel il attache un tel prix aux inspirations de la grâce. Celui qui a bien compris cet aspect de la spiritualité ignatienne et agit en conséquence ne court aucun danger de déviation ; il se laisse conduire par le chemin de la seule grâce de Dieu.

Pullach (Munich). Albert Stéger, S. I.

EPANOUISSEMENT INDIVIDUEL ET DEPASSEMENT COMMUNAUTAIRE

Une revue de spiritualité publiait, il y a 3 ans, une enquête sur la sainteté et le monde d'aujourd'hui. Il en ressortait que le saint moderne était l'homme qui, fort de la grâce du Christ, comprenait le monde, vivait au milieu des hommes et s'efforçait de développer au maximum ses virtualités pour le bien de la communauté humaine. Rendre au maximum sur tous les plans, tel était le but.

En notre siècle de technique, une spiritualité de rendement s'imposait.

Les hommes ont toujours jugé d'après le résultat. Est-il possible de faire autrement ? On reconnaît un arbre à ses fruits. L'Evangile lui-même le déclare. Mais de nos jours « résultat » a un sens précis, et qui s'évalue en mesures fermes.

En spiritualité comme dans l'apostolat, les applications sont nombreuses.

La méditation, la lecture ou la retraite qui ne font pas sentir immédiatement une vigueur nouvelle, un élan plus audacieux, une domination de soi plus complète, sont écartées comme inutiles. Et, comme nous savons que les appareils produisent les mêmes réussites dans les mêmes situations, l'absence d'une réussite suffit à révéler que l'appareil est défectueux. Ainsi en va-t-il des moyens spirituels. On ira bien jusqu'à deux ou trois essais ; mais si le résultat se fait attendre, on éliminera le moyen qui n'a pas rendu.

Le Christ avait pris ses comparaisons dans la nature : « Le royaume de Dieu est semblable à une semence ». Il ne suffit pas qu'une semence soit jetée en terre pour qu'elle lève ; tous les grains ne donnent pas des épis ; les bonnes semences ne suffisent pas à faire mûrir les riches récoltes : il faut la terre, du soleil, de la pluie, une certaine température. Tout cela demande temps et patience.

On va plus vite maintenant. La pesée imperceptible d'un doigt sur un commutateur, et la nuit s'illumine. On veut une réponse rapide et complète à l'appel adressé au ciel dans le recueillement d'une église ou le silence de sa chambre. On ne confond sans doute pas la vie chrétienne avec les pratiques de piété. Mais on voudrait une réplique immédiate, comme un déclanchement automatique, après chaque démarche surnaturelle.

Les résultats apostoliques dans nos mouvements d'Action catholique se contrôlent par la révision d'influence. Les militants établissent le bilan de leur activité et en critiquent le résultat. Cette critique expri-

me la cote qu'on attribue à l'action menée dans un milieu, famille ou quartier, école ou région agricole. Cette cote s'apprécie : le monde surnaturel est jugé suivant le succès qui s'aperçoit. Si le succès visible n'est pas satisfaisant, le surnaturel aura manqué chez ceux qui menaient l'entreprise. Humilité du chrétien qui reconnaît ses déficiences, regret du travailleur qui n'a pas réussi une belle besogne, les deux sentiments se mêlent.

En elle-même, la révision d'influence est chose excellente. Elle utilise l'intelligence pour se rendre compte du résultat, intensifier ou modifier le travail ; elle implique humilité dans la soumission à la leçon des faits, inquiétude du salut du monde, souci d'action efficace. Mais ne tend-elle pas, si l'on n'y prend garde, à faire croire que, dans le domaine surnaturel, ce sont les procédés humains qui sont l'élément déterminant du résultat. Les bonnes méthodes donnent le succès. Quelle part reste à la grâce, « au royaume de Dieu semblable à une semence qui germe et croît, sans qu'on sache comment » ?

En même temps qu'en un siècle d'« efficiency », nous vivons une époque où le développement du savoir, les bibliothèques et les spectacles, les voyages et les sports, l'ampleur des entreprises offrent d'immenses possibilités d'épanouissement. Ce n'est pas toujours à la sueur de son front que l'homme tire sa nourriture ; et la terre ne produit pas que des épines et des chardons.

Aussi un besoin de s'étendre en toutes les directions sollicite l'homme. Et le monde, œuvre de Dieu, est si riche en ses nouvelles virtualités qu'il appelle l'homme à s'élancer sur toutes les voies qu'il lui présente. Epanouissement, enrichissement, ces mots reviennent constamment dans le langage de la spiritualité.

Dans son livre, « Etoile au grand large », Guy de Larigaudie s'est donné à tâche de porter témoignage à cet enchantement de la vie sous toutes ses formes, le mal excepté. « J'avais rêvé, lit-on dans une lettre trouvée sur lui après sa mort, j'avais rêvé de devenir un saint, et d'être un modèle pour les louveteaux, scouts et routiers. L'ambition était peut-être trop grande pour ma taille, mais c'était mon rêve ». Saint, l'Eglise seule peut conférer ce titre. Mais Guy de Larigaudie a servi et continue à servir de modèle aux louveteaux, scouts, routiers et à bien d'autres.

A travers ses pages entraînantes et lumineuses passe un grand souffle de jeunesse et de confiance. La variété des aventures, le pittoresque des décors, les jouissances sportives et sentimentales constituent un naturalisme sain, qui coule spontanément d'une humanité heureuse.

Plus d'un admirateur, même chrétien, s'en tiendra là, et ne verra pas autre chose. En particulier il ne distinguera pas la toile de fond sur laquelle se détache l'image de la Croix. Le renoncement que

supposent chez Larigaudie son ardeur et sa maîtrise de soi, plusieurs échappées sur le sacrifice passeront inaperçues. Quant à sa mort pour la France, elle ne sera que l'accident malheureux mettant fin à une carrière qui s'annonçait trop belle.

Si l'homme est placé sur terre par Dieu, ce ne pourra être qu'en vue de déployer ce qu'il porte en soi. Grâce à sa compétence et à son énergie, il y parviendra. La mission qui lui incombe dans le Corps Mystique et dans l'humanité, l'emploi de ses talents pour l'utilité de ses frères, il semble qu'il ne s'en acquittera que par son succès personnel. Les rencontres de chaque jour apparaîtront difficilement comme manifestations de la volonté du Père. « La nécessité et les événements », comme disait Pascal, « ces maîtres de la main de Dieu », « auxquels il faudrait obéir de bon cœur », on ne les entendra guère.

Bien plus, pensera-t-on, Dieu, et les autres hommes aussi, se doivent de satisfaire les exigences d'un chacun. Le besoin de compréhension, de sympathie, la société doit les combler sous peine de manquer à son rôle. Non seulement une Eglise ou une cité doivent tendre à être pour chaque homme maternelles, — notre mère l'Eglise, la mère patrie, — elles se doivent de lui assurer une correspondance quasi parfaite à ses aspirations intimes.

Réponse personnelle du chrétien à un appel que Dieu adresse au long des jours, la vocation, par un gauchissement insensible, finit par n'être plus que le déploiement des goûts et des aptitudes. La place accordée à Dieu est mince. Dieu n'est plus l'interlocuteur dont on essaie de suivre les invites quotidiennes, mais le Tout-Puissant qui, ayant donné à l'origine de chaque existence une nature, se doit de fournir les moyens de la réaliser.

En notre monde où la technique arrive à de si prodigieuses réussites, l'action de Dieu est réduite au profit d'un activisme dévorant. Chez des hommes où tout se subordonne à l'épanouissement de leur personne, la Croix ne trouve pas de place : elle serait la négation de la vocation. Si, malgré tout, elle se présente, elle est un accident malencontreux, qui rompt la continuité du développement de l'homme.

Péguy nous avait mis en garde contre un surnaturalisme désincarné : « Parce qu'ils ne sont pas de la nature, ils croient qu'ils sont de la grâce. Parce qu'ils n'aiment personne, ils croient qu'ils aiment Dieu ». Depuis, pour le plus grand bien des chrétiens, on veut « un Christianisme incarné ».

L'Incarnation cependant risque de se confondre avec un humanisme jeune et conquérant, confiant et audacieux, qui se comprend fort bien à une époque de rajeunissement aussi profond, mais pourrait se situer sur le plan des réussites humaines et ignorer la Rédemption.

On peut oublier que la nature a été blessée par le péché originel,

et qu'elle ne s'épanouit, au sens chrétien du mot, qu'en se haussant au-dessus d'elle-même.

Or le péché est une des données chrétiennes qui paraît assez éloignée de la pensée religieuse de ce temps. On ne s'estime pas un saint certes. Même quand, il y a quelques années, on se voulait « chrétien cent pour cent » — formule nouvelle et curieusement précise dans l'ordre de la charité —, on ne pensait pas pour autant avoir atteint les sommets les plus sublimes. Chacun admet qu'il reste beaucoup à faire avant de réaliser pleinement l'idéal du Christ. Mais ce reste — et il peut être considérable — est seulement un surcroît de générosité et de dévouement qu'on aurait pu fournir, et qu'on a omis.

Naguère, chez nous, un déluge de reproches s'abattit sur une partie des chrétiens. Ils émanaient de leurs coreligionnaires. Ces reproches auraient pu porter sur des matières encore plus graves ; mais ils auraient sonné moins triomphants, si ceux qui les adressaient avaient toujours été convaincus qu'ils participaient, eux aussi, au péché.

Le sentiment d'être pécheur, d'avoir été et de rester malgré tout infidèle à un amour qui pourtant ne se lasse jamais, est assez rare. « O beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, trop tard je vous ai connue, trop tard je vous ai aimée », disait Augustin : « quand nous n'y aurions perdu qu'un moment (à ne pas vous aimer ou à ne pas assez vous aimer), toujours aurions-nous commencé trop tard », ajoutait Bossuet. De nos jours ces propos éveillent peu d'écho.

Le péché apparaît comme un regard en arrière, un retour inutile sur un passé révolu, un barrage de regret devant l'élan de la conquête.

Il n'est plus, comme pour Augustin et Bossuet, le stimulant du progrès dans la charité. Dieu risque d'être seulement le Maître qui envoie des ouvriers à sa vigne ; et non plus le Père qui presse entre ses bras son fils prodigue, ou le Berger courant après la brebis égarée. De même le Christ devient l'ami compréhensif et indulgent avec lequel on s'entendra toujours. Et s'estompe la figure du « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » de l'Apocalypse, lequel doit « paître les nations avec une verge de fer ».

L'homme a été abîmé par le péché originel. Il n'est pas enfant de Dieu par nature. Il n'entre pas de plain-pied dans la vie divine, c'est-à-dire dans l'amour. Il n'atteint sa pleine grandeur que dans une transformation spiritualisante, dans la charité.

Voilà pourquoi, c'est dans les hommes en qui se manifeste le plus cette transformation, que le Christianisme reconnaît les plus éminents de ses membres.

L'Eglise a toujours placé au plus haut de son estime les martyrs, c'est-à-dire ceux qui échouèrent sur le plan naturel. Car si certains

martyrs furent assassinés par des bandits sans foi ni loi, il n'en fut pas toujours ainsi. La plupart des martyrs furent suppliciés parce que s'opposant au déroulement normal des lois ou au développement de la cité et de l'humanité. Si la persécution de Néron fut pour celui-ci un moyen de détourner sur une secte mal connue la haine qui montait contre lui après l'incendie de Rome, celle de Domitien avait pour but de consolider l'État, en n'admettant pas le refus d'offrir de l'encens à ce qui constituait le ciment de l'empire : Rome et l'Empereur. Les martyrs des premiers siècles moururent pour ne pas obéir aux lois de l'empire, et pour s'être par là déclarés « impies » et « ennemis du genre humain ». Que penseraient des militants d'Action catholique dont tout l'effort aurait paru à leurs contemporains prêcher l'irréligion et l'hostilité contre les hommes ? N'est-ce pas pourtant ce qu'auraient dû se demander les martyrs, s'ils avaient fait leur révision d'influence ?

Les martyrs humainement échouèrent. Ils perdirent plus que leur vie ; ils perdirent ce pour quoi ils la donnaient. Cependant ils sont encore considérés comme les grands triomphateurs, à la suite du Christ qui mourut, lui aussi, pour avoir blasphémé et voulu jeter le trouble dans les rapports de Jérusalem avec Rome.

Comme au temps de saint Paul, la croix reste une « folie » et un « scandale ». Scandale pour les juifs qui s'attendent à être récompensés sur terre ; folie pour les gentils qui n'aspirent qu'à jouir. Elle demeure pourtant « puissance de Dieu et sagesse de Dieu ».

Austère à pratiquer, la religion de la Croix n'est pas moins difficile à admettre pour l'intelligence. Elle ne nous demande pas seulement d'accepter le renoncement nécessaire pour dominer nos passions. Stoïciens et épicuriens enseignaient déjà la maîtrise des sens et du caractère pour gouverner sa vie. Elle ne se ramène pas davantage aux efforts à faire pour acquérir les vertus chrétiennes. Elle ne se dresse pas seulement devant la nature humaine avec ses besoins et ses désirs. On peut sacrifier des besoins et des désirs fortement enracinés au cœur de l'homme, sans que pour autant la vie perde son sens. Le prêtre ou la religieuse qui se refusent un foyer renoncent à un attrait qui est l'appel même de la nature. Mais cette immolation prend un sens dans la vie d'un homme ou d'une femme dont la vocation requiert un détachement total. Il y a plus douloureux que ce renoncement à la nature, c'est le renoncement à ce qui paraît être la vocation. Pour un homme ou une femme dont toute l'existence est consacrée à un apostolat ou au soin des malades, le sacrifice d'un foyer entre dans la vocation ; mais l'absence d'apostolat ou de malades semble tarir la source même de leur vie. La Croix pousse jusqu'à cette destruction de ce qui donne à la vie une signification et aux renoncements leur raison d'être. Le dépouillement, qu'elle exige, n'a

pas toujours de compensation ici-bas. Sur son bûcher, Jeanne d'Arc perd tout. La Croix va jusqu'à la destruction sans contre-partie. L'homme qui consent à y être attaché consent à tout perdre.

Est-ce à dire que nous devons prendre le contre-pied de la nature, et fuir l'épanouissement ? Assurément non.

Mais le Christianisme n'est pas avant tout un épanouissement de la nature. Il en est un dépassement. Il est l'amour-charité : « Ceci est d'un autre ordre, surnaturel ». Il a pour but de nous amener à être des enfants de Dieu, c'est-à-dire à vivre comme le Christ, dont le rôle ne fut pas de pousser l'avancement de la science ou des arts, mais de faire parvenir les hommes à un état de liberté et d'amour, à l'« unique nécessaire » dans lequel ils surpassent la nature et se surpassent eux-mêmes.

En fait, en exigeant des hommes qu'ils se dépassent, le Christianisme a introduit dans le monde des valeurs jusqu'à lui insoupçonnées ; et par là il a enrichi et épanoui l'humanité.

Il faut être fermé à d'immenses richesses pour réciter avec Renan la prière sur l'Acropole, et regretter que le petit juif, qui prêchait la Croix, ait eu raison d'Athéné. La civilisation grecque, pour qui la croix est folie, et qu'on a souvent opposée au Christianisme, fut une éblouissante réussite sur le plan de la raison et de l'art ; mais elle méconnaissait les valeurs essentielles de la personne humaine : l'amour et la liberté. Il n'y avait place chez elle que pour un nombre infime d'hommes libres. L'ensemble de l'humanité était esclave. L'esclavage était nécessaire aux hommes libres comme le fumier pour quelques fleurs rares. Quant à l'amour, il existait envers la femme surtout sous sa forme physique. Et ce qu'on appelait amitié s'adressait en général aux jeunes hommes.

Quand on évoque la civilisation grecque, s'aperçoit-on qu'on la regarde avec des yeux chrétiens ? Solon et Périclès ne se reconnaîtraient sans doute pas dans nos commentaires de leur temps. Si nos élèves ne sont pas complètement dépaysés au milieu des textes qu'ils traduisent, c'est que, bon gré mal gré, ces textes sont enrichis, chez celui qui les explique, de ce que le Christianisme a ajouté au monde païen.

Le triomphe de la Croix n'a pas marqué l'arrêt du développement de l'homme. Il lui a ouvert des domaines nouveaux.

L'amour de l'homme pour la femme est un sentiment aussi ancien que l'humanité. Et cependant le christianisme l'a transformé : « De tout temps, écrit Bergson, la femme a dû inspirer à l'homme une inclination distincte du désir... Mais l'amour romanesque a une date : il a surgi au moyen âge, le jour où l'on s'avisa d'absorber l'amour naturel dans un sentiment en quelque sorte surnaturel, dans l'émotion religieuse, telle que le Christianisme l'avait créée et jetée dans

le monde. Quand on reproche au mystique de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases. » L'amour chez Sophocle ou chez Horace n'est pas celui de nos romans de chevalerie.

Si la conception de l'amour a été transfigurée par le christianisme, en un autre domaine, la liberté est apparue comme une attitude nouvelle dans le monde païen. Sans doute, pourra-t-on citer Antigone. Mais son exemple n'a pas suscité beaucoup d'émules. Les chrétiens par contre ont été tellement imprégnés de la « liberté des enfants de Dieu » qu'ils n'ont pas craint de placer leur conscience au-dessus de tout pouvoir, y compris celui de la cité. Or, à leur époque, la cité était la mesure de la religion et de la morale. La liberté de conscience, ce sont les fidèles de la Croix qui l'ont inscrite dans l'humanité. La condamnation par la société civile et par le pouvoir religieux ne suffisait pas à faire du chrétien un réprouvé. Il échappait aux condamnations humaines, car sur le plan de sa conscience, il ne relevait que de Dieu.

Cherchant d'abord le dépassement de l'homme, le Christianisme n'en procure pas moins son élargissement et son approfondissement. Mais la direction en laquelle il engage l'humanité est différente de celle que lui donnerait la recherche de l'épanouissement naturel.

L'épanouissement cherché pour lui-même tend au succès de l'individu. Il s'agit de réussir sa propre existence. On ne peut pas ne pas se chercher soi-même. Les motifs de cette recherche pourront être élevés ; ils n'aboutiront pas moins à exalter l'individualité de chacun. Tout ce qui y sera contraire sera à éliminer. Le sacrifice ne pourra pas ne pas être l'ennemi que l'on évite.

Et, comme nous l'avons vu, si la vocation d'un chacun revient simplement à réaliser sa personnalité, à la manière d'un capital fixé une fois pour toutes, et qu'on doit faire fructifier, toute gêne ne sera que paralysante. Dieu lui-même, en se posant devant l'homme, le gênera.

En outre pourquoi sacrifierait-on son individualité à une autre individualité ? Ne se valent-elles pas ? Et n'avons-nous pas d'abord charge de nous-mêmes ? Sacrifier son individualité à Dieu ? Sans doute Dieu est le Maître. Mais, dans ce sacrifice, il restera un malaise. Pourquoi Dieu me demande-t-il de renoncer à mon individualité, alors que tout me porte à la satisfaire ? Ne serai-je pas amené à considérer en Dieu un individu qui veut s'imposer à moi-même par la puissance de son acte créateur, comme Sartre dans « Les Mouches » le fait déclarer à Jupiter. Un acte créateur. Un acte limité dans le temps et l'espace. Un individu Dieu a créé un individu homme. Ils sont chacun fermés dans leur individualité. Ils n'ont plus qu'à « glis-

ser l'un contre l'autre, comme deux navires ». Si de nos jours, chez des penseurs non chrétiens, aussi éloignés que Nietzsche et Marx, Dieu apparaît comme l'ennemi de l'homme, au point de penser que, pour libérer l'homme, il faut tuer Dieu, n'est-ce pas parce que l'homme et Dieu sont considérés comme deux individus extérieurs l'un à l'autre ? La loi de l'individu Dieu courbant l'individu homme, ne peut que l'asservir.

Tout autre est la conception chrétienne. Dieu élève l'humanité jusqu'à la rendre sa fille. Il ne lui impose par une loi extérieure, mais l'incite à se réaliser elle-même en vivant à la manière de Dieu. Or Dieu est Trinité. Le Dieu chrétien n'est pas un individu, ni une association d'individus. Il est une communauté. Le Père n'est rien sans le Fils ni le Fils sans le Père ; et l'Esprit ne serait rien sans le Père et le Fils. Ils possèdent chacun la même nature. Tout ce qui est à l'un est aux autres. Les Personnes ne sont pas antérieures à la nature, même logiquement. La nature de Dieu est d'être une communauté de Personnes.

Fils de Dieu, les hommes ont à mener entre eux cette vie d'amour, c'est-à-dire à chercher non pas le succès de leur individualité, mais le succès de l'homme, celui de la communauté humaine et de la communion des saints. La communauté des hommes ne peut être vécue, comme la communauté divine, que dans le parfait don de soi aux autres. Car l'humanité n'est pas une association que librement des individus ont formée. Elle est une communauté en laquelle les personnes se réalisent. Un individu, par lui-même, n'a rien. Ce qu'il a et ce qu'il est, il le tient de la communauté. Il est avec les autres et par les autres. Sans les autres, savoir, droit, amour sont vains, sans objet.

Mais cette communauté des hommes, pour être réalisée, suppose la destruction des égoïsmes, c'est-à-dire du péché, et l'utilisation de tout, bonheur ou malheur, au profit de la communauté. Cela ne s'opère que par le sacrifice. Qu'il s'agisse de l'effort pour empêcher le fauve qui habite en nous de faire des autres hommes ou des choses sa proie ; qu'il s'agisse d'accueillir ce qui peut aider au salut de nos frères, nous ne pouvons être des membres utiles de la communauté sans nous sacrifier pour les autres.

Bien plus, chacun porte en soi le péché du monde. Nous sommes solidaires de tous. Ce n'est pas en s'isolant des hommes qu'on s'éloigne du mal. On ne fait souvent que s'enfermer dans son égoïsme ou son orgueil. Ce n'est pas non plus en accusant autrui qu'on se justifie soi-même, comme si, en dénonçant le mal chez les autres, on témoignait de sa propre justice. Constamment, en France, les organisations nationales et les partis politiques critiquent leurs adversaires,

et tous le gouvernement. Ne serait-il pas plus loyal d'essayer parfois de se rendre compte que les excès, les misères ou les impuissances que nous condamnons chez les autres sont aussi notre fait, ne serait-ce que parce que nous ne les empêchons pas ? On incrimine les ennemis de l'Eglise. Mais y aurait-il chez ces derniers autant d'incompréhension et d'aversion, si les chrétiens avaient toujours rempli leur mission ?

Parlant des divisions qu'entraîna notre défaite de 1940, Saint-Exupéry écrit : « Je ne contribuerai pas à ces divisions, en rejetant la responsabilité du désastre sur ceux des miens qui pensent autrement que moi... Nous avons tous été vaincus. Si j'accepte d'être humilié par ma maison, je puis agir sur ma maison. Elle est de moi, comme je suis d'elle. Mais, si je refuse l'humiliation, la maison se démantibulera comme elle voudra, et j'irai seul, tout glorieux, mais plus vain qu'un mort. »

Bien entendu, il n'est pas question de prendre son parti du mal dans le monde. Il s'agit, en l'acceptant, de travailler à le racheter, à le rendre occasion de Rédemption. La communauté entre les hommes ne peut s'établir que dans l'effort de tous pour sortir du mal. Cet effort commencera par la lutte contre son propre égoïsme : chacun tendant trop facilement à se faire centre à la place des autres, chacun cherchant à retenir pour soi ce qui est à la communauté.

Vouloir que les autres soient ce qu'ils doivent être dans la communauté, et qu'ils le soient grâce à moi, comme le Père est Père grâce au Fils, et le Fils est Fils grâce au Père, c'est réaliser la communion des saints. Il faut que je sois tel, que le dialogue qu'ils entretiendront avec moi permette aux autres de se réaliser eux-mêmes. Il faut que s'établisse cette réciprocité par laquelle les autres puissent devenir, grâce à moi, ce qu'ils doivent être, et moi-même, grâce à eux, ce que je dois être. Cette communion entre nous ne peut s'établir que dans le sacrifice de nos égoïsmes personnels, non dans le simple épanouissement de notre individualité.

Chercher d'abord son épanouissement individuel, c'est perdre de vue la charité et la communion entre les hommes.

Nous avons pris l'habitude d'envisager religion et morale sous un angle individuel. Sans doute cela nous a-t-il permis de préciser les attitudes à tenir par chacun. La morale chrétienne nous a appris à veiller sur nos actes et jusqu'à nos pensées. Mais il ne faudrait pas que ces précisions fassent perdre de vue le caractère essentiellement communautaire du christianisme : « Qu'ils soient un comme Vous, mon Père, êtes en Moi et Moi en Vous ». La révélation de l'Ancien Testament n'a pas été donnée à des individus, mais à un peuple. Depuis le Christ, ce ne sont pas des individus, mais l'Eglise qui est la dépositaire de la foi. Dans l'épître aux Romains, le salut n'est pas

envisagé par saint Paul par rapport à chaque chrétien, mais par rapport à l'Église. Les chrétiens sont prédestinés, sauvés, parce qu'ils sont le Christ. C'est plus tard, avec saint Augustin que la prédestination sera envisagée par rapport à l'individu qui, au dernier jour, peut être sauvé ou damné.

Charité et communion pourront aller jusqu'à l'immolation de soi. Dans cet anéantissement éclateront avec le plus d'intensité les plus hautes valeurs humaines. La Mère Elisabeth de la Compassion, prenant, au camp de concentration de Ravensbrück la place d'une mère de famille que l'on amenait à la chambre à gaz, accomplit un acte d'amour héroïque. Elle n'épanouit pas sa personnalité. Elle en accepte l'écrasement. Elle se sacrifie, elle-même, dans un acte d'amour gratuit. Qui pensera qu'elle eût été plus grande et eût davantage enrichi la communauté, en conservant sa vie ?

L'anéantissement apparaîtra parfois comme le succès même de ce qu'il faut détruire, le triomphe du mal. Cela arriva sur la croix. Les ennemis du Christ l'écrasèrent. Mais, dans cet écrasement même, ils se perdirent. C'était la seule manière de laisser le mal se ruiner irrémédiablement. Si le Christ avait, par sa puissance matérielle ou spirituelle, écrasé ses adversaires, la défaite de ceux-ci n'eût été échec que sur le plan de la force. Les adversaires en fait auraient été battus. Mais on pourrait toujours se demander ce qui serait advenu, s'ils eussent été victorieux. Deux forces sont en présence : l'une écrase l'autre ; elle l'empêche par là même de montrer ce que cette autre aurait pu donner. On pourra toujours se demander ce qu'aurait été la civilisation de la Gaule, si elle avait vaincu César. César a supprimé par la force nombre d'éléments de la culture gauloise ; il n'a jamais montré que ces éléments ne pouvaient rien donner de bon. Au Calvaire, les adversaires du Christ triomphaient ; ils avaient tout détruit de ce qui avait été le Christ : sa vie, sa réputation, son œuvre. Ils avaient fait prendre Dieu pour Béelzébub, et le Christ pour un blasphémateur. Ils avaient déployé toute leur puissance. Mais, dans la manifestation même de cette puissance, ils s'étaient définitivement perdus. Dans l'anéantissement du Calvaire le Christ triomphait éternellement.

Nous sommes loin d'une spiritualité de l'efficience et de l'épanouissement individuel. Sans doute, ce serait une erreur de viser l'échec. Nous n'avons pas à nous détourner volontairement du résultat ni à négliger ce qui épanouit les hommes. Le royaume de Dieu, nous avons à en poursuivre l'avènement par la mise en œuvre de tout ce qu'Il a déposé en nous : intelligence, volonté, compétence. Tenir compte des conditions personnelles, sociales de ceux auxquels nous nous adressons est charité intelligente : c'est le cœur et l'esprit qui

s'unissent pour aimer. Aimer, pour un chrétien, c'est aller aux autres comme on va à Dieu « avec tout son cœur, tout son esprit, toutes ses forces ».

Et en même temps, c'est savoir que nos efforts ne suffisent pas, que nos succès ne triomphent pas. Non pas simplement parce que nos efforts resteraient déficients, tant que Dieu n'y ajouterait pas sa part. Mais parce que le « royaume de Dieu n'est pas de ce monde ». Le succès spirituel s'inscrit sur un autre plan que celui de la nature. Tout en demandant que son « règne arrive », gardons-nous du mirage millénariste : un royaume de Dieu sur terre.

La religion d'Israël s'est épurée au milieu des déceptions les plus dures. Prospérité matérielle et bénédiction divine allaient d'abord de pair. Et la prospérité matérielle a bien son prix, puisqu'elle figure de nos jours parmi les buts prochains des chrétiens en faveur des moins bien nantis. Pour permettre aux juifs de comprendre la prédication évangélique, il a fallu toute une histoire de purifications douloureuses, qui a éprouvé Israël dans sa foi, et l'a meurtri dans son sentiment national et religieux.

Sauf impulsion exceptionnelle de l'Esprit, il ne semble pas que nous ayons à chercher la souffrance. Le Christ n'est pas allé Lui-même trouver ceux qui voulaient l'arrêter. Il n'a pas Lui-même pris la croix. On l'y a condamné. Sans la chercher directement, nous avons à l'accueillir quand elle se présente : messagère douloureuse du salut. Les mystiques déclarent que l'action de Dieu est plus forte dans nos passions que dans nos actions.

A première vue, la Croix est l'ennemie de l'homme : elle détruit non seulement le mal, mais ce qu'il est lui-même. Cependant, dans les perspectives d'amour où le Christ l'a placée, elle reste comme le symbole du triomphe de l'humanité chrétienne. C'est sur elle qu'une humanité nouvelle est née, l'humanité de l'amour. Toujours en échec, car le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, elle fait luire aux hommes la voie de la Résurrection. Et chacun de ceux qui succombent sait par elle que sa chute peut être un relèvement, qu'il entre dans l'effort immense de Rédemption que le Christ est venu inaugurer ; le Christ, pour lequel nous avons choisi, comme signe de ralliement et de triomphe, ce qui marqua son effondrement total.

Lyon. E. ROCHÉ, S. I.

SIMPLES REFLEXIONS SUR LA METHODE OGINO

A TOUS LES EPOUX QUI S'INTERROGENT DEVANT LA VIE

1. *La révolution « Oginienne »* (1).

La recette du petit médecin japonais a fait fortune. Sa découverte, perfectionnée depuis, a mis au jour un rythme de la nature qui permet le calcul minutieux des chances ou des risques de conception. Bien des ménages, coincés dans une véritable impasse économique, peuvent ainsi se réserver des séances d'intimité conjugale soigneusement datées, sans courir le danger d'accroître leurs charges de famille. A la limite, les foyers spécialement éduqués pourraient procréer l'enfant sur commande ou le prier d'attendre son jour indéfiniment. D'un côté, génération consciente dans des circonstances déterminées qui situent par avance l'époque la plus favorable à la naissance ; d'un autre côté, utilisation légitime des intervalles de la nature pour entretenir l'amour sans susciter la vie. Vraiment, le secret capté par le docteur Ogino n'est-il pas une libération heureuse et normale de l'esprit par rapport à la biologie ? L'exigence conjugale et l'exigence morale semblent ici merveilleusement conciliées : on peut satisfaire la première sans blesser la seconde. Voilà bien l'affranchissement des époux modernes, qui peuvent enfin échapper à l'emprise de Malthus comme à la griffe des moralistes.

2. *Complexité du problème.*

Quelques remarques de bon sens suffisent pourtant à troubler ce bel optimisme. D'abord, cette mathématisation de la fécondité n'a rien d'absolu ; il arrive que les éléments de la vie se rient des statistiques. Tout le monde connaît à présent l'histoire du bon docteur qui présente à son curé, pour le faire baptiser, « son troisième Ogino ». Des surprises restent donc possibles, et il convient d'en être averti.

---

(1) Cette étude est une réflexion doctrinale. Si l'on désire des précisions médicales sur la méthode Ogino, qui permet chaque mois de prévoir la fécondité de la femme, on se reportera à des ouvrages spécialisés. Je m'excuse d'autre part d'entreprendre une étude assez difficile, parfois hérissée de termes philosophiques ou théologiques. C'est que mon premier souci est de serrer le problème d'aussi près que possible, non de vulgariser une solution hâtive. Je crois cependant que mon développement restera à la portée d'un grand nombre de lecteurs réfléchis, qui en saisiront vite la ligne directrice à travers les sentiers d'approche ou les pistes d'envol. Si j'arrivais seulement à faire saisir la complexité du problème à quelques esprits pressés qui le simplifient à outrance, je m'estimerais entièrement payé de ma peine et tout ensemble confus et réjoui de la leur.

Le jour où la nature aura livré son vrai chiffre est peut-être en vue, mais enfin il est encore à venir.

D'autre part, le problème psycho-moral reste entier. Si, en fait, la fécondité féminine a des ratés voulus et repérables, il n'y a certes aucun mal à les prévoir et à en profiter. L'étreinte conjugale pratiquée à ces moments-là reste légitime et même salutaire : elle ne lance pas un appel biologique, mais elle consacre à nouveau et confirme l'unité physique et spirituelle du couple. Toutefois, le choix exclusif des périodes d'infécondité n'en doit pas moins être fondé sur une raison valable, ce qui renvoie à la critique de l'intention qu'on apporte à prévenir l'apparition de l'enfant. Ce problème ne peut pas ne pas être posé, et, de toute façon, dans un sens ou dans l'autre, il se trouve nécessairement résolu. Or, je demande à tous les époux d'y réfléchir, c'est là que réside l'intérêt vif de la question pour la réussite même de leur union et l'équilibre de leur conscience morale et psychologique.

3. *Les motifs de l'abstention périodique.*

Deux motifs bien différents peuvent en effet être mis en avant pour l'emploi de la méthode Ogino. Et quand je parle de motifs, ce n'est pas pour m'arrêter à considérer surtout les circonstances matérielles où ils prennent corps, mais essentiellement les intentions et les psychologies profondes dont ils sont l'expression. Car, en cet ordre de faits, on a tort grandement de juger du dehors, impersonnellement et suivant les nécessités exclusives du biologique et de l'économique ; il importe au contraire de pénétrer le comportement du couple conjugal et de réfléchir aux conditions vraiment humaines qui commandent l'épanouissement des personnes et l'équilibre des sociétés. Ni la prudence de la chair, ni la parcimonie du minimum moral ne sont des valeurs suffisantes — nous le montrerons — pour servir de critères aux problèmes de la vie et de l'amour. Personne ne pourra donc trouver mauvais que j'élève le débat à une certaine hauteur, qui ne sera aucunement le point de vue de Sirius, mais le juste point d'accommodement pour discerner et concerter distinctement toutes les données matérielles et spirituelles de la difficulté à résoudre.

4. *Premier motif : l'impasse économique stricte.*

J'ai dit que deux motifs très différents pouvaient être invoqués pour rechercher l'intimité conjugale dans les périodes de stérilité naturelle. Le premier me semble sérieux et même singulièrement émouvant : tel couple, par insuffisance de ressources ou encore eu égard à la santé de l'épouse, répugne à toute naissance nouvelle ; la pénurie matérielle est réelle, l'impératif médical est absolu (non fantaisiste, comme cela se voit souvent). Le cas est donc net : l'enfant est in-

désirable en raison d'un obstacle invincible : je souligne *invincible,* car, si la question budgétaire par exemple peut se desserrer par un moyen ou par un autre à la portée des parents (2), le motif ne vaut plus et le cas change. Supposant donc un couple dans l'incapacité de porter le poids d'un nouveau berceau, il faut bien reconnaître qu'il n'y a trace ici d'aucun égoïsme ; la psychologie des époux est à peu près celle du regret, et c'est bien le cœur serré qu'on écoute tel ménage raconter des scènes d'héroïsme quotidien : ce baiser « pas trop appuyé » qu'on se donne le soir par restriction, avant de s'endormir séparés, est un trait particulièrement saisissant de la lutte sévère que livrent chaque jour certains foyers aux contraintes anormales, il faudrait dire immorales, de la société actuelle. Va-t-on blâmer ces époux ardents, mais mortifiés à l'extrême jusque dans leur désir d'une étreinte féconde, de cueillir cette aumône libératrice que leur offre la nature providentiellement pourvue d'intervalles stériles ? Pourquoi n'useraient-ils pas d'une circonstance favorable pour goûter l'intimité en marge d'une fécondité que Dieu lui-même se plaît à mettre en vacance ? Non seulement c'est leur droit, mais, dans les cas extrêmes, on dirait plutôt que c'est leur devoir même, puisque l'amour ne cesse pas de pousser au resserrement de l'unité conjugale, lors même que cette unité n'a plus la facilité de propager la vie. Le cas est donc tranché : dans l'impossibilité d'accroître les charges de famille, le calcul Ogino est beaucoup plus qu'une soupape à la poussée sexuelle. Certains moralistes qui, du bout des doigts, désignent ce moyen comme un simple « remède à la concupiscence », mutilent gravement la complexité du problème. Dans certaines conditions précises, l'étreinte consommée au delà de la finalité biologique suspendue par la nature, reste un puissant levier de l'amour et comme une marque authentique de sa transcendance sur la biologie pure. Ce n'est pas là un pis-aller, comme on insiste gauchement, mais l'unique moyen de ne pas asservir l'élan spirituel du couple aux fonctions reproductrices, au moment où celles-ci se trouvent bloquées indépendamment de la volonté des époux, et d'ailleurs intentionnellement différées par la nature. Dans le cas envisagé, qui est un cas-limite, la méthode Ogino n'est pas une échappatoire heureuse et tolérée, mais la possibilité même de combler les intervalles forcés, et providentiellement prévus, de la fécondité par la continuité nécessaire et bienfaisante de l'intimité.

5. *Second motif : l'intérêt sous toutes ses formes.*

Mais il existe un second cas, autrement complexe et délicat, qui pose un motif moins clair au contrôle des naissances. L'urgence éco-

(2) La législation familiale actuelle, et notamment le système des allocations, tend à alléger les charges des parents. Il est à souhaiter que cet effort des pouvoirs publics soit continué et intensifié.

nomique, la préservation de la santé de l'épouse, n'entrent plus en ligne de compte. Les raisons qu'on invoque sont à la fois plus nuancées et plus vulnérables. Par exemple, on dira qu'il est préférable, plus digne même de la raison, d'engendrer consciemment, dans le temps le plus opportun, avec le maximum d'euphorie biologique et de chances eugéniques ou même avec l'optimum de dispositions morales et spirituelles. A cela, on peut répondre qu'en effet une conception soigneusement préparée à tous points de vue, et devenue un acte de conscience réflexe autant qu'une impulsion des sens, comporte un caractère de grandeur humaine indéniable. Cependant cette volonté d'échapper à l'instinctif et au mécanique, à ce hasard terriblement lourd en conséquences des nuits d'excitation fortuite, a une contrepartie redoutable : la spontanéité de l'amour s'inscrit au cœur même du jeu de la nature, et vouloir juguler celui-ci aboutit trop souvent à brider celle-là. L'enfant sur commande peut être mieux formé, ce qui n'est pas infaillible (et, en tout cas, je ne dis pas plus doué), il peut être surtout le produit « voulu » d'un amour qui tient à la maîtrise de soi ; mais notons bien ce qu'implique cette attitude de scrupuleux contrôle ; inconsciemment, elle signifie, à tort ou à raison, que l'amour a lui-même ses ratés comme la nature, et qu'il faut lui susciter des sommets discontinus pour lui conférer une efficience qu'il n'aurait pas de lui-même, en tout cas point d'une façon suivie. Plus clairement, je veux dire qu'on estime le jeu du sexe assez mal monté, assez mal articulé pour se déployer de lui-même sans à-coup et sans déchet. Mais, au même instant, on oublie que c'est le devoir de l'amour lui-même d'obtenir et de maintenir un tel degré de ferveur, d'ouverture et d'élan que l'union des sexes doive toujours en être rendue possible et bienfaisante. S'il faut qu'il y ait calcul, ce n'est pas dans le registre inférieur des prévisions biologiques et proprement conceptionnelles, mais bien dans le registre supérieur des exigences du cœur et de la volonté, car l'amour conjugal doit être à ce point disponible, aux termes même de la morale, que l'acte sexuel, à la moindre requête raisonnable de l'un ou l'autre époux, puisse s'effectuer dans le double déploiement intégral de ses forces physiques et spirituelles. Sous cet éclairage un peu cru, mais impérieux, l'attitude tâtillonne du contrôle génétique ne peut apparaître que comme un défaut d'engagement, un manque de confiance en soi et peut-être de fidélité profonde au premier amour. En tout cas, si l'on peut blâmer la brutalité d'un certain appétit du sexe qui, redoublé parfois d'un calcul d'intérêt lointain, conduit au « lapinisme », on doit bien reconnaître qu'une générosité vraie, non calculatrice, mais soucieuse de se maintenir perpétuellement en forme pour des étreintes toujours possibles et désirablement bienfaisantes, est autrement exaltante, épanouissante et méritoire. Il faudrait bien qu'un jour on s'aperçût enfin que l'intimité conjugale est terriblement exigeante ; sans quoi, on finirait par rire

de ces bons apôtres, qui ne sont prodigues en paroles de pur amour que pour lésiner en pratique sur le prix qu'il coûte.

6. *Discussion morale de la méthode Ogino.*

Les raisonnements des « Oginiens » militants ne s'arrêtent pas à ces considérations d'eugénie ou de conscience réflexe de l'acte procréateur. Ils dérivent vite vers des thèses proprement morales, qui leur sont un arsenal d'arguments. On connaît d'abord la règle de ce que j'ai incidemment appelé le *minimum moral.* Puisqu'il n'y a pas faute à s'unir aux périodes stériles, les époux restent libres de se rapprocher à ces dates exclusives. On peut fort bien, affirment les plus francs, prendre femme ou mari en arrêtant la décision commune de cueillir les plaisirs du sexe dans les seuls intervalles de la fécondité. La nature ayant aménagé des haltes et des arrêts sur le trajet de transmission de la vie, on est en droit strict de ne s'étreindre qu'au moment des intervalles et des coupures. Position traditionnelle, insistent les défenseurs du minimum moral, puisque, des deux fins assignées au mariage : procréation et apaisement des sens, la seconde au moins se trouve réalisée ; d'ailleurs, la femme constitutionnellement ou accidentellement inféconde ne contracte-t-elle pas validement mariage ? Ainsi, nul doute, conclut-on, la mise à profit de l'agénésie naturelle est chose normale de soi, morale en soi et même recommandable : Ogino provisoire ou Ogino permanent, on ne triche pas, on ne fraude pas. Voilà bien la manière d'échapper à la douane sans être taxé de contrebande !

Cette attitude que je rapporte, qu'on y prête attention, n'est pas une caricature. Si je ne cite aucun nom, ce n'est pas parce que ma liste est blanche, mais parce que le cœur me manque de chercher querelle à des auteurs de bonne volonté, qui se hâteraient d'appeler de leur gaucherie d'expression à la droiture de leur intention. Et d'ailleurs, je l'avoue tout de go, sur le minimum moral, ils ont en un sens pleinement raison. En tant que moraliste et casuiste, nul n'a le droit de prétendre qu'il y a faute dans cette ratification scrupuleuse d'une conduite de la nature. Seule l'élimination artificielle de la fin procréatrice, seule la disjonction volontaire des fonctions de fécondité et d'intimité est coupable et perverse. Encore un coup, la pratique « oginienne » ne blesse pas la morale conjugale. Tout le monde est d'accord sur ce point ; on aurait donc mauvaise grâce à biaiser, à rogner sur une tolérance qui est un droit strict. Et les époux n'ont pas tort de se hérisser devant certains moralistes célibataires qui prennent plaisir à voir rejeter sur les épaules des autres des fardeaux qu'ils ne songent même pas à soupeser du bout de l'ongle. Mais le point litigieux n'est pas la remise en question d'un minimum moral qui, sur son plan éthique et juridique, n'est pas contestable. Il est, à mon sens, dans une conception plus ou moins ample, plus ou moins

profonde, et, il faut le dire, plus ou moins humaine et chrétienne de la moralité. C'est ce dernier point qu'il importe de bien voir, et qui doit nous mener sans doute, au grand effroi des uns, à la grande joie des autres, vers des perspectives moins rétrécissantes de l'amour humain et divin. Car c'est peut-être notre erreur tenace de croire que l'économie conjugale est une entente à deux, qu'il faut toujours craindre de fêler, alors qu'elle n'atteint sa vraie cohésion qu'au delà des compromis, des marchandages et des calculs. J'insiste encore : le mariage est un poids très lourd qui ne devient un fardeau allégeant qu'à condition d'être porté sans défaillance et sans restriction. Qu'on se rappelle la protestation de saint Pierre à Jésus : si c'est ainsi, mieux vaut ne point prendre femme, — primesaut du courage moyen qui n'a pas encore identifié la vertu à l'héroïsme et à la sainteté.

7. *Examen critique de la règle du minimum moral.*

Si la règle du minimum moral est la seule qui départage sans conteste le bien et le mal, la droiture de conscience et le péché, il est sûr qu'à s'y tenir on observe une conduite saine qui n'appelle ni regret, ni repentir du point de vue de la moralité stricte. Mais est-il aussi certain que l'exigence véritable de l'amour y trouve elle-même son compte ? Je ne le crois pas. Certes, je vois bien ce qu'on va m'objecter : vous opposez, me dira-t-on, une impression ou une interprétation subjectives à une règle rationnellement établie, objectivement et impersonnellement fondée. Or, c'est justement cette réplique que je cherche à ruiner, car elle me semble définir essentiellement l'attitude des tenants du minimum moral. J'entends la réfuter expressément au nom d'une raison de principe ; car elle me paraît réduire tout le système de la moralité à un juridisme précisément impersonnel, je veux dire détaché de la conscience vivante, à ce que les philosophes appellent un « légalisme », entendant désigner par ce mot l'effondrement des normes morales dans les cadres vides et formels de lois notionnelles et abstraites, calquées sur le modèle des liaisons scientifiques entre les phénomènes matériels, non sur le patron des relations spirituelles entre les consciences et l'Absolu, disons entre les âmes et Dieu. Je m'excuse d'infléchir le débat dans un sens un peu particulier, mais il faut bien le vider jusqu'au fond et mettre à nu les ressorts les plus cachés d'une attitude gravement inconsciente. D'ailleurs, par le détour d'une analyse un peu austère, je reviendrai vite à la question brûlante.

8. *Principes qui fondent notre critique.*

Comme toute activité humaine, l'amour a ses lois ; le sentiment qu'il suscite peut être fougueux, variable, capricieux, mais l'intention morale qui l'anime ne peut être que bonne ou mauvaise, et elle est

bonne si elle est conforme au véritable ordre spirituel. Notons d'abord qu'en un sens très restreint, il n'y a pas de moralité du sexe pris comme tel ; l'unique loi de celui-ci est l'accouplement. La nature est même si préoccupée du succès de l'efficience biologique qu'elle a répandu l'aimantation sexuelle à profusion ; il y en a six cent mille fois trop, disait joliment Manzoni. Il ne faut donc pas s'étonner de l'emprise si puissante de la *libido*. Les sexes sont terriblement besogneux l'un de l'autre et, laissés à eux-mêmes, ils ne peuvent que chercher à s'empoigner irrésistiblement. Mais ce mécanisme de l'attrait n'existe à l'état pur que chez l'animal, où la ruse de la nature tient toute dans la spontanéité souveraine de l'instinct. Chez l'homme, la sexualité est transposée à un plan supérieur ; elle n'est pas seulement biologique, mais vraiment bio-spirituelle. Le sexe humain est, comme tout le reste du corps, informé par l'âme, et son élan n'est plus seulement vital, mais spirituel, ce qui change le mécanisme de l'instinct en dynamisme libre ouvert sur l'infini. Que l'on compare, à ce sujet, l'excitation animale, qui s'épuise toute dans l'instant copulatoire, à la ferveur aimante ou à la frénésie passionnelle qui, chez l'homme, précède, accompagne et suit l'acte sexuel. Dans le premier cas, un potentiel biologique s'accumule et se vide aux seules fins de l'espèce ; dans le second, des énergies spirituelles se mêlent aux forces physiques pour unir non seulement des corps, mais des âmes. D'un mot, il faut dire que l'amour rend incommensurables les deux sexualités de l'homme et de l'animal. D'où l'on peut conclure que, pour déterminer le comportement humain, on ne doit pas se référer aux exigences du sexe (impossibles d'ailleurs à isoler), mais à l'impératif supérieur de l'amour.

9. *Amour sans mesure ou minimum moral ?*

Or, cet impératif de l'amour ne se laisse pas cerner par des règlements dépersonnalisés, qu'il suffirait de respecter matériellement. Si l'amour est l'acte d'une personne spirituelle, si cette personne spirituelle ne peut s'accomplir, comme l'ont montré récemment plusieurs philosophes de l'amour, que par un échange interpersonnel loyalement réciproque et par l'ouverture de tous et de chacun à un Absolu de charité, le mariage ne peut atteindre sa plénitude que par un don mutuel total qui transforme deux individualités en une personnalité nouvelle offerte à Dieu et vivifiée par Lui. C'est dire, du même coup, que les normes morales qui prescrivent le droit usage des relations conjugales comportent une intériorité proprement spirituelle, qui en fait tout le contraire d'un code statique et impersonnel de commandements et de défenses. Les époux qui n'y voient qu'une législation abstraite et comme les directives d'une administration sans visage, s'attachant à la lettre sans en percevoir l'esprit, ont beau se soumettre point par point aux injonctions de cette autorité anonyme,

ils restent profondément infidèles au vœu le plus essentiel de leur nature et à l'élan de leur vocation personnelle. Car, en toute vérité, ce qui doit diriger leur conduite, animer leur intention, ce n'est pas un oukase extrinsèque à leur aspiration intime, mais véritablement l'exigence d'une charité qui les presse du dedans, et, pour tout dire, la présence et l'appel de Dieu. Il ne suffit donc pas de tenir sous son regard un tableau immobile des lois juridiques, qui serait arbitrairement forgé de main d'homme, puisqu'il se présenterait du dehors, non de l'intérieur, tout au plus au nom de la société, certainement pas de Dieu. Il s'agit, au contraire, de mettre à découvert le visage de quelqu'un de vivant, d'un Etre aussi personnel que toute personne, et plus encore. Bref, l'exigence de l'amour est celle même de l'Amour absolu, et le mouvement du sexe n'est qu'un élément du dynamisme plus ample et plus profond qui nous porte tout entiers, corps et âme, vers Dieu.

10. *Relèvement de la règle minimale.*

Voilà pourquoi la thèse du minimum moral nous semble être, si on lui donne une portée exclusive, une caricature de la moralité elle-même ; elle en vide l'intériorité, elle en vicie le sens humain et divin. La vie chrétienne, qui se définit par l'union à Dieu, ne peut consister dans une attitude aussi négative. Lorsque Jésus assigne comme but à notre effort la perfection même de Dieu, il bouscule tous ces garde-fous ridicules qui veulent faire de la médiocrité un confort. Et, précisément, s'il existe en nous une aspiration qui se moque de la jurisprudence au rabais, c'est bien l'amour. Lorsqu'un homme et une femme échangent un premier baiser désintéressé, ils ont bien conscience de s'engager au delà de tout calcul, de se donner, non de se réserver. L'amour a tôt fait de reléguer au second rang les intérêts divers pour ne plus se reposer que sur lui-même. Et c'est immanente en lui que réside sa moralité, puisque l'Absolu qu'il cherche n'est pas au dehors, mais en son centre pour le constituer essentiellement.

A la lumière de ces principes, la mesquinerie d'un moralisme purement négatif éclate dans sa laideur. Des époux qui uniraient leurs destinées avec l'intention de ne jamais user de leurs corps qu'à l'heure Ogino n'entendraient rien à la vocation conjugale ; *ils seraient peut-être matériellement irréprochables, mais spirituellement clos.* Qu'on ne dise pas que l'ordre biblique de se multiplier concerne l'espèce, non l'individu ; c'est une interprétation myope. Car cette parole qui, en effet, excepte nécessairement l'option virginale, inspirée d'un autre principe, ne peut certainement dispenser l'œuvre de chair de l'appel général à la fécondité. Le fait de ne pas contrecarrer la nature n'empêchera jamais que le refus de l'enfant, non sérieusement motivé par ailleurs, ne revienne à fortifier les conjoints dans un redoutable égoïsme. Et c'est alors que le soi-disant minimum moral se retourne

contre la moralité elle-même qui doit rester ouverte sous peine de déchoir de sa propre dignité. Le moralisateur finit ainsi par tuer le moraliste.

11. *La mission de l'enfant au sein du couple.*

Pis encore, si nos analyses sont exactes, il finira par immoler l'homme. Car c'est encore une loi de l'amour, comme on l'a maintes fois vérifié, de ne pouvoir s'entretenir qu'en s'élargissant. Les deux termes unis par le lien conjugal ne peuvent normalement rester soudés qu'en s'appuyant sur un troisième terme qui procède de leur étreinte. L'enfant a pour mission de renforcer, non de desserrer, l'unité du couple. D'ailleurs, cette nécessité pour les amants de se rapporter ensemble à quelque chose qui leur est extérieur en apparence et qui, en réalité, nourrit leur amour et s'incorpore à leur vie, ne joue pas seulement, quoique éminemment, pour l'enfant. Les échanges, les cadeaux sont déjà un moyen pour les amoureux d'incarner leur affection et de la promouvoir. Le paradoxe évangélique est vrai en tous ordres : il faut sortir de soi pour se trouver. Et, quand il s'agit du couple, toujours tenté de se bloquer dans l'étroitesse de son double va-et-vient optique, la « loi d'exode » est plus impérieuse encore, car elle continue à commander au delà du premier enfant et même de tous les enfants obtenus. Je reste impressionné à distance par la remarque d'une petite fille, dont l'expression naïve n'entame aucunement la surprenante vérité : « Pour que papa et maman, disait-elle, s'entendent comme avant, il me faudrait un petit frère ». Et de fait, nul ne niera que la ferveur de l'amour se ravive soudain, chez les époux qui se croyaient mutuellement déçus, par la contemplation muette et souriante de l'enfant qui dort dans son berceau.

Etrange complexe de l'espèce humaine : le spirituel y est incarné, en sorte que l'amour est à la fois au delà du sexe et au dedans, ce qui exige qu'il s'en serve sans s'y asservir d'aucune manière, — ce qui exige aussi que tout exercice sexuel soit assumé par l'esprit et qu'on ne puisse plus estimer qu'à la faveur d'un raté de la nature il existe une zone de pure sexualité, indifférente à la spiritualité des personnes. La solidarité est si grande entre le sexe et l'âme, leur mutuelle inviscération est si parfaite que ce qui agit sur l'un retentit nécessairement sur l'autre, ou plutôt, il faut dire que, vus d'en haut, le mouvement du sexe et l'élan de l'âme, en un sens paradoxal et cependant rigoureux, c'est tout un.

C'est pourquoi le problème Ogino ne peut souffrir une solution unilatérale par en bas, au nom de la biologie ou des contraintes matérielles. Il attend et il exige sa solution du plan supérieur, c'est-à-dire de l'intention morale et spirituelle des conjoints. L'abstention périodique qui se contente d'épouser un rythme de la nature, sans juger le motif de cette ruse biologique, court le risque de cultiver

l'amour en serre-chaude et finalement à l'écart du souffle vivifiant de l'esprit. Car, je tiens à le noter ouvertement, si je marque le péril de l'heure Ogino, c'est moins encore pour décomprimer au maximum l'élan de la vie et les besoins de l'espèce, que par crainte de paralyser ou de fausser l'élan des âmes et des personnes. La valeur de l'amour se mesure à sa capacité d'expansion.

12. *Conclusion :*

La méthode Ogino reste nécessairement ambiguë.

La découverte de la méthode Ogino est donc, comme toute invention scientifique, essentiellement ambiguë. Lorsqu'un destin spirituel se joue dans des actes apparemment indifférents, il ne peut y avoir de conduite uniforme, de solution valable partout et toujours. L'objectivité d'une consigne de nature ne peut être que feinte, car cette nature reçoit son sens de l'esprit qui l'anime. Il est donc erroné de croire que le calcul oginien est une recette universellement bonne, une panacée infailliblement salutaire pour les anxiétés conjugales. Les époux, loin d'y voir une réponse toute faite à leur inquiétude familiale, doivent y voir, au contraire, une question supplémentaire. Il ne faut pas dire : voici une difficulté, la méthode Ogino la résoud, mais bien se demander : dans la difficulté présente, l'abstention périodique obstinément maintenue est-elle la vraie solution ? Si, en fait, après mûr examen, c'est l'unique moyen de sortir de l'impasse, la cause est entendue : l'utilisation des intervalles naturels doit sauver la continuité de l'amour conjugal. Au contraire, si la peur de l'enfant correspond à un calcul égoïste, si elle est un manque avéré de confiance dans la vie, bref, si elle accorde à la jouissance une primauté sur le courage, au plaisir sur l'amour, qui pourrait contester que le droit strict qu'on garde en sa faveur n'est plus qu'une couverture pseudo-juridique et pseudo-morale, qui voile les vraies exigences de la conscience ?

Certes, nul n'a le devoir absolu de procréer : les vierges se vouent à une fécondité supérieure, les époux eux-mêmes ne sont pas radicalement astreints à transmettre la vie, mais seulement à ne pas désobéir aux lois de la génération. Aussi bien l'appel de l'enfant, en dépit du mécanisme de la nature, n'est jamais contraignant. Mais justement, s'il répond à un acte libre, cet appel est lancé à une générosité qui ne peut se dérober arbitrairement sans se nier elle-même. En sorte que prévenir l'enfant ne peut être pleinement légitime pour le seul motif qu'on ne blesse aucune exigence biologique ; *il faut encore ne blesser aucune exigence spirituelle.*

Les époux se plaignent souvent d'être enserrés dans un réseau de défenses et de prescriptions, mais là n'est pas l'urgence la plus onéreuse : des règles bien codifiées peuvent toujours être à la fois res-

pectées et tournées. Le devoir le plus lourd des conjoints est au delà de tout règlement défini, dans cette obligation suprême qu'ils ont, et qu'ils ignorent pour la plupart, de ne jamais mettre volontairement de limitations à leur amour, car l'amour est un don et exige, pour croître et s'épanouir, que le don soit toujours plus large et plus entier. Si des limites matérielles sont imposées à ce don progressif, il faut qu'ils en souffrent, non qu'ils s'en réjouissent. Les époux qui regrettent sincèrement de ne pouvoir répandre la vie plus abondamment sont sans doute les seuls à ne pouvoir être diminués dans leur âme par la pratique oginienne. Les autres, ceux qui pourraient faire plus pour la vie et font moins, ne seront jamais convaincus qu'ils ont fait assez, et cette incertitude qu'ils cherchent à étouffer les juge, car la vocation conjugale a prévu pour chaque foyer une somme de grâces qu'il est redoutable de gaspiller. Ce n'est pas un minimum moral qui peut garantir l'ascension continue de l'amour conjugal, mais seulement l'appel d'un *sursum* spirituel. Quand on n'est pas tenu de faire plus sous peine de péché, on est toujours tenu de faire mieux sous peine de moindre amour. Encore une fois, la méthode Ogino n'est qu'une technique de soi indifférente. Elle vaut ce que vaut la mystique du ménage qui l'emploie.

Paris, 23 avril 1948.

Henry Duméry,
Secrétaire de l'Ecole Catholique des Sciences familiales.

POLITIQUE ET RELIGION EN ANGLETERRE : SOUS JACQUES II [1]

La plupart des croyants parlent de leur religion comme si elle se vivait dans une sorte de splendide isolement. Ils se plaisent à y voir un monde à part, une réalité en soi, indifférente aux poussées politiques, économiques, sociales, nationales, qui s'exercent autour d'elle.

Illusion profonde ! Tout fidèle d'une confession est en même temps membre d'une profession, citoyen d'une nation, sujet d'une civilisation nettement déterminée, souvent adhérent d'un parti politique et disciple d'une école philosophique. Dès lors, il semble impossible que ces voisinages, ou mieux ces connexions intimes, n'influencent pas le croyant jusque dans son *Credo* et dans ses attitudes religieuses. Rarement, en effet, une révolution religieuse porte ses causes en elle-même ; presque toujours les grandes secousses morales sont provoquées par de fortes commotions sociales.

Qu'on y songe ou non, la religion représentée par l'Église est engagée par tout elle-même dans le monde du réel ; ce n'est pas un continent idéologique à formes abruptes, splendidement isolé ; du dehors viennent s'ébattre sur elle une foule de passions et d'intérêts, auxquels s'associent, du dedans, autant d'autres passions et d'autres intérêts.

Or c'est là un aspect de l'histoire de la religion de l'Église qu'il serait plus qu'imprudent de négliger : la part humaine, trop humaine parfois, de son histoire, emmêlée à celle des hommes, part que les croyants savent devoir faire à l'esprit du mal, à l'ennemi de la cité de Dieu. La présente étude ne saurait être partiellement menée sans le bénéfice de ces considérations préalables. Quelques leçons s'en dégageront, espérons-nous. Éviter le simplisme historique, qui, chez le croyant, tourne si aisément au genre panégyrique et, chez l'incroyant, au genre réquisitoire. A tous deux rappeler leur devoir : au premier, celui de reconnaître impartialement les faits, même douloureux, de compromission entre politique et religion ; au second, celui de reconnaître, tout aussi impartialement, que ces faits de compromission

(1) Indiquons ici quelques ouvrages plus généraux ; d'autres seront cités au cours de l'article : Coissac de Chavrebières, *Histoire des Stuarts*, Paris, 1930. — James Macpherson, *The History of Great Britain from the Restauration...*, 2 vols, Londres, 1774. — James Mackintosh, *History of the Revolution in England*, Londres, 1834. — J. S. Clarke, *The life of James II*, 2 vols, Londres, 1816. — Falconer Madan, *Stuart Papers*. — Sirtema de Gravotins, *Guillaume III et Louis XIV*, 8 vols, Paris, 1868. — Onno Klopp, *Der Fall des Hauses Stuart und die Succession des Hauses Hannover in Grossbritannien...*, 14 vols, Vienne, 1876-1895. — Hilaire Belloc, *James the Second*, Londres, 1928.

consistent le plus souvent en exploitations très humainement intéressées de la religion pour des motifs politiques. Puis, de ces faits loyalement recueillis, tirer un enseignement qui, le cas échéant, pourrait valoir pour notre temps, en nous aidant à mieux mettre à l'abri des dites compromissions particulières le précieux dépôt de valeurs spirituelles, théoriquement destiné à toute la catholicité et, par elle, à toute l'humanité.

*
* *

Dès leur accession au trône d'Angleterre, les Stuarts rencontrèrent d'énormes difficultés.

Sous le règne prospère et glorieux des Tudors, la grande noblesse s'était peu à peu reconstituée et renforcée. Pour faire accepter leur tyrannie, les souverains l'avaient comblée de faveurs et de richesses prises au clergé catholique. Quant à la petite noblesse, plus mêlée que jamais à la vie des affaires, grâce au bienveillant concours de la bourgeoisie, elle s'était, elle aussi, considérablement enrichie. Les pertes que toutes deux avaient subies sous la Guerre des Deux Roses se trouvaient enfin réparées.

Même transformation dans la bourgeoisie. Principale bénéficiaire du régime des Tudors, elle avait acquis dans le commerce et l'industrie une fortune immense. En 1621, elle était trois fois plus riche que la noblesse. Désormais, elle multipliait avec cette dernière les alliances matrimoniales. A une cadence toujours plus fréquente, la fille du bourgeois enrichi épousait le fils d'un lord appauvri, l'une apportait la richesse et l'autre la considération. Ainsi se renforçait chaque jour davantage l'union des deux hautes classes sociales.

Pour la bourgeoisie, jamais les circonstances ne s'étaient montrées aussi favorables. En elle, le sens des affaires économiques avait fortement développé celui des affaires politiques. A l'avènement de Jacques I^{er}, pour remplir ses coffres, elle travaillait non seulement dans la métropole mais surtout à l'extérieur, notamment sur les côtes de la France et des Flandres, où elle multipliait les comptoirs.

Au XVII^{e} siècle, complètement libérée d'une crainte qui la paralysait au début du règne de Henri VIII, la bourgeoisie prend dans la Chambre des Communes l'influence exercée jusque-là par les hauts barons. Tous ces avantages lui valent la fierté, l'audace et la ferme volonté de jouer enfin le rôle qui lui revient dans la vie officielle du pays. Décidément, cette classe, alors en pleine maturité, est devenue la grande maîtresse de l'heure.

Quant au peuple des campagnes, il manifeste lui aussi un esprit nouveau. Affranchi, sous la Guerre des Deux Roses, par le clergé catholique ; enrichi, sous le règne des Tudors, par la prospérité économique ; fréquemment défendu contre l'oppression des nobles par

la bourgeoisie, il se trouve prêt à favoriser cette dernière dans toute la mesure de ses moyens. Et ces moyens sont de ceux avec lesquels les rois eux-mêmes doivent compter.

Les profondes modifications qui s'opèrent sur le terrain politique en entraînent d'autres sur le terrain religieux. Certes, les Tudors ont nationalisé la religion, mais l'unification complète des esprits n'est pas pour autant réalisée. Ce qu'ils ont gagné du côté de Rome, ils l'ont perdu du côté de Genève : nombre de catholiques de la noblesse et de la grande bourgeoisie se sont anglicanisés, mais nombre d'anglicans de la petite bourgeoisie et du peuple se sont calvinisés ou luthéranisés.

Persécutés par Henri VIII et Elisabeth, ils avaient fui sur le Continent, notamment à Genève où ils s'étaient convertis aux idées extrémistes de Calvin et de Zwingle. Maintenant, rentrés en Angleterre à la faveur de la nouvelle dynastie, ils s'y affichent nettement « indépendants », regardant le clergé, et tout spécialement l'épiscopat, comme une institution diabolique. Le pire est que, transportant ces conceptions anarchistes du domaine religieux au domaine politique, ils en viennent à répudier toute suprématie politique et à renier le roi et ses ministres comme ils avaient renié le pape et les évêques.

Le clergé anglican lui-même se trouve maintenant dans de tout autres conditions. Il oublie les humiliations morales que lui ont values les Tudors, pour se rappeler uniquement les biens matériels qu'il en a reçus. Autant il s'était montré servile sous l'ancienne dynastie qui l'avait comblé, autant il se trouve fier et arrogant sous la dynastie nouvelle vis-à-vis de laquelle il n'a aucune obligation. Par ailleurs, les persécutions de Marie Tudor lui font craindre tout ce qui pourrait favoriser la religion catholique. Et cette crainte, partagée par les autres classes, le porte naturellement à attribuer au protestantisme les succès économiques ou politiques des Tudors.

Ainsi, quand les Stuarts inaugurent leur règne, ce n'est plus seulement une noblesse affaiblie, une bourgeoisie dans l'enfance et un peuple asservi qu'ils trouvent devant eux, c'est toute la nation anglaise, avec, à sa tête, un Parlement puissant, composé d'une aristocratie et d'une bourgeoisie prodigieusement riches, que la tyrannie des Tudors a contribué à rapprocher et qui sont décidés à renouveler et à consolider l'œuvre commencée par les hauts barons en 1215, au temps où ils arrachèrent au roi Jean la Grande Charte.

Autre caractéristique d'importance : dans ce peuple ainsi constitué l'orgueil national se trouve exalté au plus haut point et il s'exprime surtout dans une profonde hostilité contre la France, l'ennemie héréditaire.

Songeons-y ! Depuis Guillaume le Conquérant jusqu'à Jeanne d'Arc, les rois anglais avaient occupé une grande partie du sol français. Ils y avaient vécu, guerroyé, joui ; ils s'étaient même permis d'y arborer

le titre de « roi de France ». Durant tout ce laps de temps les Français n'avaient cessé de les combattre et c'est grâce à l'héroïne de Domrémy qu'ils étaient enfin parvenus à les bouter dehors.

Toujours hantés par ce long passé de gloire, les Anglais n'avaient jamais abandonné l'espoir de le revivre en reprenant possession de leurs anciennes conquêtes. Un siècle plus tôt, Sully pouvait encore écrire dans ses *Mémoires* : « Il est certain que les Anglais nous haïssent et d'une haine si forte et si générale qu'on serait tenté de la mettre au nombre des dispositions naturelles de ce peuple » (cité par Maurois).

A partir du XVI[e] siècle, cette haine devait encore s'accroître du fait qu'aux oppositions politiques entre les deux pays allaient se joindre les oppositions religieuses.

Depuis longtemps déjà, les rois de France, invoquant leur titre de « très chrétiens », s'efforçaient d'intervenir partout où se trouvaient des intérêts catholiques. Cette action religieuse dissimulait, légitimait et favorisait leur action politique et leurs visées d'impérialisme.

Après leur rupture avec Rome, les rois d'Angleterre furent tout naturellement amenés à suivre cet exemple. A peine eurent-ils pris la complète direction de leur religion nationale qu'ils s'efforcèrent de l'utiliser pour les mêmes motifs de politique intérieure et extérieure.

Ainsi se précisait, de part et d'autre, une tactique qui consistait en un noyautage réciproque, destiné à porter de graves préjudices à la nation ennemie. Plus exactement, il s'agissait, pour les Français, d'étendre le catholicisme en Angleterre et, pour les Anglais, de diffuser le protestantisme en France. Chaque souverain se faisait de sa religion respective une sorte de cheval de Troie pour pénétrer en pays ennemi et l'affaiblir, soit en réduisant son territoire, soit en détruisant ses institutions, soit en dissociant ses forces morales, soit enfin en combattant par le monde son prestige économique ou militaire.

La situation des Stuarts était d'autant plus délicate qu'ils représentaient une dynastie venue d'Écosse pour laquelle, à l'origine, les Anglais n'éprouvaient aucune particulière sympathie. Dans de pareilles conjonctures, ces princes se devaient d'agir avec une grande prudence, en évitant tout ce qui pouvait mécontenter leurs sujets. Notamment, il leur fallait se garder de témoigner une confiance et une sympathie excessives à « l'ennemie héréditaire ».

Or, l'histoire nous apprend qu'ils n'en firent rien. Vis-à-vis de la France, ils manifestèrent presque toujours une rare faiblesse et même une étonnante naïveté. Tour à tour, en effet, Richelieu et Mazarin, puis Louis XIV et Louvois, captèrent leur amitié en leur donnant aide et protection, souvent sous des formes peu honorables : celles de l'argent et des troupes, celles de maîtresses pour les rois et de

confesseurs pour les reines. Les faits de ce genre abondent ; rappelons-en quelques-uns.

En 1672, Charles II déclare la guerre à la Hollande contre l'intérêt réel de ses sujets, sans les consulter, « pour obéir à la France qui la soldait ». « Louis XIV connaissait l'état de l'Angleterre, soldait la plupart des grands seigneurs et tenait les volontés de Charles II dans sa cassette » (2). A cette occasion, le ministre Lyonne écrit au roi de France cette lettre qui jette un jour cru sur les dessous politiques de cette époque : « La divine Providence semble offrir cette occasion à Votre Majesté, non seulement pour vous constituer arbitre des différends survenus entre ces deux nations, mais pour agrandir votre puissance, consolider celle de la France, vous mettre à la tête de tous les catholiques et faire de vous l'instrument de Dieu. Vous pouvez, grâce à cette occasion, ruiner à bien peu de frais les deux seuls pays qui vous soient redoutables, ou les réduire à une condition telle qu'il leur devienne impossible de compter parmi vos adversaires. Que la guerre continue ; les Anglais ne pourront s'empêcher d'implorer l'alliance et l'amitié de Votre Majesté. Quant aux Provinces-Unies, elles dépendent de vous dès aujourd'hui : sans votre secours elles ne sont rien. Continuez donc à favoriser l'affaiblissement de l'un et de l'autre peuple, qui, bientôt, réduits à l'impuissance, ne pourront contrarier vos justes desseins » (3).

« Par tous les moyens » ; n'est-ce pas le cas de le dire quand on voit Louis XIV envoyer à Londres la très séduisante Henriette-Anne, femme de Monsieur et sœur de Charles II, avec, pour compagne, « la plus jolie fille de France », Louise-Renée de Penancoët, comtesse de Kéroualle, destinée à devenir maîtresse en titre du roi d'Angleterre ? Catholique, intelligente, quelque peu intrigante, en relations avec toutes les cours, Louise réussit à merveille. Devenue duchesse de Portsmouth, elle remplit si bien son office de diplomate que Louis XIV l'appelle « ma cousine ». Mais, comme bien l'on pense, les protestants anglais, qui la savent à la solde du roi de France, n'ont pour elle que détestation et mépris. En 1679, le Parlement la prit vivement à partie et demanda son renvoi. On lui reprochait ses agissements en faveur de l'influence française et l'on reprochait au roi les folles prodigalités qu'il faisait pour elle.

Même hostilité des Anglais à l'égard d'un autre représentant de Louis XIV à la cour de Londres, le marquis de Croissy (Charles Colbert). Chargé de surveiller de très près le Parlement, où, disait-il, on n'acquiert de « crédit que par la haine qu'on témoigne contre la France », il avait également mission de surveiller les femmes qui entouraient Charles II. Ce diplomate sut se rendre agréable au roi

(2) Philarèthe Chasles, *Le XVIII^e siècle en Angleterre,* t. I, pp. 42 et 59, Librairie d'Amyot, 1846.

(3) Cité par B. Martyn, dans sa *Vie de Shaftesbury,* t. I, p. 304.

par son esprit, tout en gagnant les favorites par des présents, offerts avec une galante magnificence et tout en promettant au souverain lui-même d'abondants subsides. C'est lui qui avait ménagé entre Henriette-Anne d'Orléans et son frère Charles II l'entrevue dont sortit le traité de Douvres (1669), si humiliant pour la fierté anglaise et anglicane (4). Or tous ces faits et gestes étaient parfaitement connus et très sévèrement jugés en dehors de la cour.

« Par tous les moyens » : citons encore les hardiesses prises par Louis XIV avec les confesseurs des reines d'Angleterre. Catherine de Portugal, femme de Charles II, amène-t-elle avec elle à Londres un confesseur portugais, le jésuite Fernandez, le roi de France intervient et bientôt le fait remplacer par un jésuite français, le Père Patouillet. Autre étrange intervention : il impose à la duchesse d'York, la femme du futur Jacques II, un autre jésuite français, le Père de Saint-Germain. Et pourtant cette femme est Marie d'Este de Modène, une italienne. Qui plus est, Saint-Germain n'ayant pas réussi, Louis XIV signifie son rappel et ordonne au Père de la Chaise de lui choisir un remplaçant plus prudent, capable de s'imposer par son talent et sa vertu : ce sera le Père de la Colombière. C'est lui qui aura la charge délicate d'entretenir le foyer du catholicisme français à la cour de Londres. Ce saint prêtre s'en acquittera le plus sincèrement du monde pour la gloire de Dieu, sans se douter qu'il travaillait aussi pour le compte de la cour de France et que c'est surtout à cause de cela qu'il sera persécuté et emprisonné.

Mais la suprême habileté des Bourbons fut de pousser les Stuarts à épouser des princesses catholiques. Ce faisant, en principe, ils visaient à restaurer en Grande-Bretagne la vieille foi ancestrale ; en réalité, secondairement du moins, ils cherchaient à noyauter ce pays, dans les buts que nous avons dits.

Les Stuarts eurent la simplicité de croire que ces buts étaient presque exclusivement religieux ; or, pour Louis XIV, donner à l'Angleterre une royauté catholique, c'était l'amener à troquer son titre de grande puissance protestante pour celui de petite puissance catholique ; comme nous le verrons plus loin, c'était, jusqu'à un certain point, affaiblir l'impérialisme anglais au profit de l'impérialisme français ; surtout c'était entraîner l'Angleterre dans l'orbite et sous la vassalité de la France.

Cette diplomatie valait à Louis bien d'autres avantages encore. Dans le domaine politique, elle rendait désormais impossibles les coalitions de nations protestantes que les Tudors et Cromwell avaient si souvent formées contre la France. Dans le domaine gouvernemental, elle les amenait à combattre en Angleterre l'esprit parlemen-

(4) L'une des clauses de ce traité était le retour de l'Angleterre à l'Eglise catholique.

taire lequel, par contagion, risquait de passer un jour en France et de nuire à l'absolutisme, alors en plein apogée. Louis XIV détestait la monarchie constitutionnelle : dans sa pensée, elle était le prélude fatal du régime républicain. Les réformes parlementaires anglaises lui apparaissaient nettement révolutionnaires. Or, il les attribuait au protestantisme ; rien d'étonnant dès lors s'il considérait les protestants, spécialement les presbytériens, comme ses pires ennemis.

Enfin, en décidant les Stuarts à consacrer leurs ressources fiscales à la création d'une forte armée de terre, capable de garantir leur pouvoir absolu contre les réactions du Parlement et de l'opinion, Louis les amenait à négliger d'autant leur marine militaire et leur marine marchande, ce dont il profitait pour donner à la France la maîtrise des mers.

Ainsi, dans l'esprit de Louis, tout se tenait. En inspirant aux souverains d'Outre-Manche l'amour du catholicisme et de l'absolutisme, il poursuivait du même coup toutes ses fins : diviser l'Angleterre et lui ravir sa puissante position politique et économique ; à l'intérieur, ruiner la mystique protestante, devenue la nouvelle âme du patriotisme anglais ; à l'extérieur, détruire l'impérialisme britannique au profit de l'impérialisme français.

Sous les premiers Stuarts, ce travail de noyautage et de désagrégation, habilement mené, avait abouti à de très sérieux résultats. Sous Jacques II, il fut couronné d'un succès complet, trop complet, car un jour, les Anglais révoltés useront de représailles et chasseront ce roi.

* * *

En dépit des accusations de sectarisme qu'on a portées contre lui, Jacques II était, sur le terrain religieux, un libéral. Comment ne l'aurait-il pas été ? Converti au catholicisme et devenu très fervent, il souffrait de voir ses coreligionnaires traités en anglais de troisième zone, en parias. Le bill du *Test*, voté sous son prédécesseur par le Parlement, leur refusait le droit naturel qu'ont tous les citoyens d'accéder aux charges publiques et aux fonctions importantes dans l'armée et l'administration. Autre clause particulièrement odieuse, il les obligeait à renier le dogme de la présence réelle dans l'Eucharistie. Dans les conditions présentes, le bill menaçait personnellement le roi lui-même dans la légitime possession de la couronne. Aux catholiques il refusait également la liberté d'ouvrir des chapelles, des églises, des écoles, celle d'élever leurs enfants dans leur religion, et même celle de se livrer à des manifestations publiques de leur culte.

Alors, nulle part autant qu'en Angleterre, la liberté de conscience ne se trouvait soumise à l'arbitraire du pouvoir et à la malveillance du peuple, quelles que fussent les confessions existantes. L'intolé-

rance religieuse y était tout aussi rigoureuse qu'en France, mais en sens inverse. Ceux qui maudissaient Louis XIV pour sa tyrannie à l'égard des protestants se montraient eux-mêmes tout aussi tyranniques à l'égard des catholiques, sans toutefois avouer cette contradiction. Dans toute l'Europe se maintenait le vieil adage protestant : *Cuius regio, huius religio* : mais en Angleterre, le *cuius* était l'Eglise anglicane.

D'ordinaire, quand un souverain ne partage pas la religion de ses sujets, il passe à leurs yeux pour gravement suspect. Tel avait été, sous la Ligue, le cas du prince Henri de Navarre, alors prétendant au trône de France ; pour se faire accepter, il lui fallut se convertir au catholicisme. Mais quand la religion du souverain a longuement desservi les intérêts de sa nation, alors, la suspicion a tôt fait de dégénérer en hostilité. Tel était précisément le cas de Jacques II au moment de son accession au trône. Encore duc d'York, il avait abjuré le protestantisme pour entrer dans la religion romaine.

Aux regards d'un peuple protestant, persuadé depuis un siècle et demi que son protestantisme avait créé sa liberté, sa prospérité, sa grandeur, c'était une tare que d'être catholique ; chez le successeur légitime du souverain régnant, c'était une sorte de trahison.

Or, à cette date, la situation des catholiques était devenue beaucoup plus difficile que sous Marie Tudor. Les souverains les avaient tour à tour dépouillés de leurs biens, de leurs titres, de leurs privilèges, au profit des protestants. Ceux-ci, enrichis, fortifiés, toujours plus nombreux, grands bénéficiaires de la religion anglicane, se montraient naturellement hostiles à toute mesure susceptible de favoriser leurs adversaires. Pour eux, le duc d'York, catholique ! mais c'était la porte ouverte au papisme, la reprise des biens ravis par les nobles et les riches campagnards aux églises et monastères ; c'était l'abolition de la hiérarchie anglicane et de l'ascendant du clergé national. Sur ces points, tous les partis se trouvaient d'accord. Les républicains et les whigs y ajoutaient cette aggravation, à savoir qu'un roi papiste serait le jouet de la politique française devenue alors si redoutable entre les mains de Louis XIV. Que n'avait-on pas dit contre le traité de Douvres ? Et que ne disait-on pas encore contre cette Kéroualle que le roi de France avait donnée comme maîtresse à Charles II ?

Aussitôt après son accession au trône, on put croire que Jacques II avait compris le vrai sens de son devoir. Malgré les craintes qu'il inspirait, ses débuts furent plutôt favorables. Dans ses premières déclarations, il promit de respecter l'Eglise anglicane et les droits du Parlement, il se dit prêt à défendre en tout et partout l'honneur et l'indépendance de son royaume.

Le jour de son couronnement, à la requête des évêques anglicans, il avait répondu avec une parfaite loyauté : « D'un cœur constant et dévoué je préserverai et maintiendrai à vous et aux Eglises confiées

à votre charge, tous les privilèges canoniques, le droit et la justice dûment acquis et (en retour) vous nous protégerez et nous défendrez : tout bon roi de ce royaume doit être le protecteur et le défenseur des évêques et des Églises placées sous leur gouvernement » (5).

De plus, tandis que le roi de France, par la révocation de l'Edit de Nantes, obligeait les protestants à quitter son royaume, Jacques II leur offrait largement l'hospitalité du sien, avec le libre exercice de leur culte. Et tous ses sujets anglicans de se réjouir et d'applaudir à la perspective de ce qu'ils croyaient être un programme de redressement, un retour à la glorieuse tradition nationale des Tudors.

Tant qu'il conserva l'espoir de soumettre le Parlement par ses artifices et de devenir le chef d'une coalition européenne contre la France, Jacques maintint cette attitude. Il ne craignit pas de blâmer la révocation de l'Edit de Nantes et de s'apitoyer sur le malheur des hommes que la persécution avait chassés de leur pays. Il osa même lancer une proclamation dont les termes étaient profondément blessants pour Louis XIV.

Par son serment, Jacques était devenu l'élu de l'Eglise anglicane, mais, la tenant pour hérétique, en conscience, il ne pouvait en être le pontife ; pour une autre raison, il ne voulait ni ne pouvait en être le captif. D'une part, il comptait dans sa majorité des auxiliaires de la monarchie héréditaire de droit divin, des ennemis résolus du catholicisme romain et des adversaires de l'égalité politique dans la vie nationale. D'autre part, il lui fallait tenir compte d'éléments qui, sur le double terrain religieux et politique, étaient nettement anticonformistes.

Sous Elisabeth avaient surgi des sectes qui prétendaient vivre et se développer en marge de la religion officielle et sans recourir à la protection du Parlement. Ces sectes ne pardonnaient pas aux anglicans la prétention de commander aux consciences au nom de l'Etat ; elles ne reconnaissaient pas à l'Etat un pouvoir absolu infaillible, alors que cet Etat avait été le premier à refuser l'infaillibilité à la papauté, pourtant quinze fois séculaire.

La plupart de ces dissidents adhéraient à un parti plus ou moins teinté de républicanisme. Ils faisaient bon marché du droit divin, mais réclamaient résolument la liberté de conscience. Pour cette raison, comme tout naturellement, c'est vers ces derniers que Jacques II tendit à s'orienter. Tout en reconnaissant la primauté et les privilèges de l'Eglise établie, il se fit le champion de la liberté de conscience et, l'entendant dans le sens le plus large, il la voulut égale pour tous, non seulement pour les catholiques, mais aussi pour toutes les sectes dissidentes, notamment pour les presbytériens et même pour les quakers dont le chef Penn fut longtemps son allié.

(5) *The History of the Coronation*, Bibliothèque Nationale, N.C., 1393, p. 98.

C'est mû par son esprit de tolérance et par son respect pour la liberté de conscience qu'il résolut de promulguer, le 14 avril 1687, sa première *Déclaration d'indulgence,* qui soustrayait les catholiques et les dissidents aux rigueurs des lois pénales et leur permettait d'accéder aux charges publiques sans prêter le serment du *Test.*

A lire ce document deux siècles et demi après, l'on s'étonne qu'une si grande loyauté, un respect si naturel de la liberté ait pu soulever des tempêtes. C'est que, pas plus en Angleterre qu'en France, l'heure de la tolérance n'avait sonné ; l'esprit sectaire se couvrait du prétexte de la sécurité nationale ; en France, cette sécurité s'autorisait du prestige de la monarchie ; en Angleterre, elle s'abritait derrière l'anglicanisme. De fait, les représentants les plus qualifiés de l'Eglise anglicane, férus de leurs privilèges, s'insurgèrent contre la Déclaration. En elle pourtant rien de répréhensible. Jacques ne fut jamais persécuteur ; sous son règne, personne ne périt pour cause de religion ; personne pour insulte ou irrévérence à l'égard du catholicisme qu'il professait. S'il fut parfois amené à sévir, ce fut contre les intolérants qui refusaient aux autres les libertés dont eux-mêmes jouissaient.

Toutefois, force est bien de le reconnaître, ce roi converti, devenu zélé jusqu'à l'excès, uniquement soucieux de faire régner le droit ne sut pas assez tenir compte des circonstances et de l'état de l'opinion.

Question de tempérament d'abord. Autoritaire et violent, entêté et borné, porté à juger les hommes et les choses d'une manière simpliste ; n'ayant jamais rien appris aux sanglantes leçons de l'histoire, et restant parfaitement incapable d'apprendre. A sa cour, les affaires du pays ne roulent que sur la religion. Mais il est plus préoccupé de combattre que de convaincre, négligeant les plus élémentaires procédés de persuasion. Son caractère le porte à l'attaque plutôt qu'à la défense. Sa franchise hautaine ignore les détours ; elle le perdra, en lui suggérant l'emploi de moyens qui devaient fatalement rendre le catholicisme plus odieux que jamais dans toute l'Angleterre.

Question d'entourage ensuite. Une fois monté sur le trône, il ne prend même pas la précaution de se choisir des conseillers prudents, à tout le moins non compromettants ; d'où la carence intellectuelle ou morale des personnalités qui composent sa cour.

Dans cette cour, il y a d'abord la reine. Très pieuse, très sévère en matière de mœurs, mais passionnée et violente, Marie d'Este se montre sans pitié pour les amours clandestines de son mari. Car Jacques est un Stuart et il a pour marque, pour tare familiale, d'aimer passionnément les femmes. Par ailleurs, s'il sait être courageux quand il s'agit de fronder le Parlement et l'opinion, il a une très grande peur de sa femme. La trouve-t-il en colère, pour la calmer il n'ose plus rien lui refuser. Aussi, à la cour, dit-on couramment que

« le crédit de la reine est proportionné aux frasques de son mari » (6). Cette faiblesse, les courtisans la connaissent et l'exploitent à l'envi. Dès que Jacques s'est rendu coupable d'une nouvelle aventure amoureuse, ils s'empressent de le dénoncer à la reine, en même temps qu'ils lui adressent leurs suppliques et leurs requêtes.

La plupart des courtisans, avides et sans scrupules, se plaisent à pousser le roi aux pires excès, par flatterie, flagornerie, vengeance ou trahison. Tels sont entre autres Arundel, Tyrconnel, d'Albyville, Rochester et le comte de Sunderland. Notons encore Georges Jeffreis « l'homme le plus exécré de son temps », à qui fut confiée la justice du royaume. Intelligent mais dénué de tout principe et de tous scrupules, arrogant, brutal, grossier, avide de semer partout la mort, ce haut fonctionnaire ressemblait moins à un homme qu'à un fauve sanguinaire. C'est à lui, pourtant, que Jacques II décerna le titre de baron et la haute charge de Lord Chancelier (28 mars 1685). Faute irréparable, une de celles qui contribuèrent le plus à jeter l'odieux sur la dynastie des Stuarts et sur le catholicisme.

Sur le terrain religieux, Jacques II agit au rebours du bon sens. Passé au catholicisme, il rêvait d'y entraîner à sa suite tout son peuple. Mais, vu le farouche attachement de ce peuple au protestantisme, pour réussir une telle opération, force lui était de prendre certaines précautions : user de longanimité, agir avec un rare doigté et une extrême prudence. Or il n'en fit rien.

Sa principale faute fut de nommer au département des affaires religieuses deux personnages impopulaires, voire compromettants, qu'il fit membres de son conseil privé : le comte de Sunderland et le Père Petre, fils d'un baron anglais, religieux jésuite.

Le choix de ce dernier suscita longtemps des discussions passionnées et des jugements dont la sévérité frisa souvent la calomnie. On lui prêtait des vues ambitieuses, des menées imprudentes et des décisions désastreuses. Aussi cette nomination fit-elle scandale.

C'est ce que note Bonrepaus, dans une lettre à Seignelay : « Cette nouvelle fait grand bruit à Londres et la chose est désapprouvée généralement par tous les partis » (24 octobre 1687).

Les catholiques en paraissent les plus surpris et les plus fâchés. « Ils disent, et cela paraît assez vraisemblable, qu'il n'y avait aucune nécessité de donner ce prétexte d'éclat aux protestants de se plaindre qu'on les fait gouverner par les jésuites ». Et le ministre français de détailler les griefs des protestants : le roi veut révoquer le Serment du Test, de manière à établir les catholiques dans toutes les charges

(6) Bonrepaus, *Archives des Affaires Etrangères : Angleterre*, t. 164, p. 216. — François d'Usson de Bonrepaus, intendant général de la marine, envoyé le 20 décembre 1685 à Londres par le marquis de Seignelay, secrétaire d'Etat à la Marine, pour y suppléer l'indolent ambassadeur de France, Paul Barillon d'Amoncourt, marquis de Branges.

et cela au détriment des protestants qui seront exilés ; surtout le roi veut se constituer un Parlement catholique, révoquer les lois fondamentales de l'État et instaurer l'autorité arbitraire. « En suite de quoi les protestants font des imprécations et se jettent dans toutes sortes d'invectives contre le roi et son conseil » (*ibid.*).

Même les plus indifférents sont d'avis que cette affaire « ne saurait être avantageuse ni au roi, ni au Père Petre et qu'elle peut nuire à tous les deux » (*ibid.*).

Circonstance aggravante : l'établissement du conseil privé est en droit soumis aux lois de l'État. Or le roi n'en a pas tenu compte. La responsabilité du favori est telle que tous les autres conseillers s'en étonnent et s'en inquiètent. « Pourquoi donc, disent-ils, le Père Petre accepte-t-il un emploi dans lequel il ne trouve d'autre avantage que celui d'un vain titre que sa prudence devrait lui faire éviter et pourquoi le roi y consent-il ? » (*ibid.*).

Comme s'il voulait rendre la situation du Père Petre plus tragique encore, Jacques veut en faire un évêque *in partibus*. Il en écrit longuement au pape, mais celui-ci répond par un refus. Apprenant que son maître en est très irrité, le comte de Castelmène, alors ambassadeur à Rome, se laisse aller vis-à-vis du pape à des procédés très répréhensibles. Espérant tourner la difficulté, Jacques II lui adresse des excuses pour le « procédé violent et extraordinaire » du comte de Castelmène, puis il le prie de vouloir bien donner au Père Petre le chapeau de cardinal. A l'entendre, « la dignité de cardinal lui donnera de grands avantages en ce pays pour l'augmentation de la Religion » (7). Malgré les objurgations parfois violentes de Jacques, le Vatican resta inflexible. Petre ne devint jamais cardinal.

Fait qui n'a rien de surprenant, les historiens protestants anglais manifestent à l'égard du Père Petre une extrême sévérité. Macaulay ne lui ménage pas les épithètes injurieuses ; il prétend voir en lui un homme faible, vaniteux, avide, cupide, ambitieux ; à l'en croire, de tous les conseillers qui avaient de l'influence sur le roi, le dit Père était le plus coupable (8). Ranke se montre tout aussi impitoyable. Il reconnaît en Petre « un homme d'esprit », mais « d'une habileté fausse » et d'une ambition qui le faisait « aspirer à la dignité d'archevêque d'York ». Il affirme même que le pape lui aurait « fait reprocher son ambition par l'intermédiaire de son général » (9).

Certains historiens catholiques ont porté sur lui des jugements analogues. Crétineau-Joly est même allé jusqu'à écrire : « ...Si Sunderland est traître, le P. Petre est encore plus coupable » et il en donne pour

(7) Bonrepaus à Seignelay, 7 juillet 1687.
(8) *History of England*, Londres, 1873, t. I, p. 357.
(9) *History of England*, 1869, pp. 447, 482, 484, 485.

raison « son ambition personnelle qui était contre l'esprit de l'Institut » (10).

Mais d'autres écrivains le traitent avec beaucoup plus d'aménité et de justice. Dodd affirme qu'on a fait au P. Petre des reproches qu'il n'a pas mérités. Ses accusateurs se sont contentés de tout affirmer sans rien prouver. Les informations données sur ce Père par le pape et le général des Jésuites sont toutes à son honneur. Elles nous apprennent sur lui des choses très édifiantes : il a désiré le martyre, il a été emprisonné, il a rempli dans son Ordre des charges très importantes, maître des novices, recteur, vice-provincial. Quant à sa prétention au cardinalat — la correspondance entre le roi et le pape en témoigne — elle est une pure calomnie (11).

D'après les Archives de son Ordre le Père Petre était, depuis quelque temps déjà, aumônier de la Cour ; il avait précédemment occupé dans son Ordre une série de situations éminentes : supérieur du collège anglais réfugié à Saint-Omer, maître des novices, puis provincial de tous les jésuites d'Angleterre. Or, d'ordinaire, on ne confie ces postes difficiles qu'à des hommes intelligents et prudents. Très spécialement, on écarte ceux qu'on soupçonne d'ambition (*ambitus*). De fait, les *Lettres Annuelles* attestent « son très vaste savoir et sa solide vertu... sa remarquable modestie et sa parfaite intégrité... sa répugnance aux postes honorifiques qu'on lui imposait ».

Dans l'exercice de sa délicate fonction, il aurait toujours montré ses naturelles qualités de prudence et de modération. « Constatait-il une divergence entre la volonté du roi et celle du pape, alors, et le cas était fréquent, il suppliait à genoux le roi de l'autoriser à quitter la Cour et les affaires publiques » (12). En 1688, quand le conseil du roi eut décidé l'emprisonnement de sept évêques protestants, Petre ne cessa de protester et refusa de signer l'ordre.

Le Père Bernard Duhr, qui a étudié de très près ce problème, conclut que, de toutes les accusations portées contre le P. Petre, rien ne subsiste. L'étrange correspondance qu'il aurait eue avec le P. de la Chaise est un faux ; l'admonestation qu'il aurait reçue du pape également. En somme, le P. Petre fut un grand calomnié (13).

Le Père Petre aurait-il été indemne de tout reproche, son entrée dans le conseil privé du roi n'en constituait pas moins une grave maladresse, une imprudence folle. Les jésuites eux-mêmes le reconnaissent. Les circonstances de ce temps, les difficultés de la voie où

(10) *Histoire de la Compagnie de Jésus,* Paris, 1851, 3e édit., t. IV, p. 146, 151.

(11) *The Church History of England (1500-1688).*

(12) « He frequently and on his very knees prayed his Majesty... ». *A Jesuit Privy-Councillor,* dans *The Month,* 1879, t. XXXVII (3e série, t. XVIII), p. 72.

(13) *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. X, 1886, p. 677-690 : *Die Anklagen gegen P. Edward Petre, S. I., Staatsrath Jacobs II,* par Bernard Duhr, Erste Abhandlung. — Continuation du même article dans la même revue, t. XI, 1887, p. 25-50, 209-232.

il lui fallait s'engager, la manière selon laquelle il devrait l'exécuter, tout indiquait qu'aucune mesure ne pouvait être plus inopportune. « Dans les limites de l'horizon politique, l'atmosphère entière était lourdement chargée d'électricité : l'esprit public profondément agité de craintes, de jalousies et des préjugés les plus obstinés » (14).

Etant donné les haineuses préventions de l'opinion contre les catholiques et les terreurs que le seul nom de jésuite inspirait à la foule, surtout depuis les atroces calomnies concernant la Conspiration des Poudres et la Conjuration papiste, de l'avis unanime « la désignation d'un jésuite pour la charge et la fonction de conseiller privé dans l'Etat, justifiait les pires soupçons sur les intentions du Roi ; même elle scandalisait et irritait une large portion du peuple catholique » (15).

Telle semble bien être également l'opinion du grand historien Pastor (16).

Et maintenant quel est ce comte de Sunderland qui assume également la charge de conseiller privé ?

A ceux qui fréquentent la Cour, ce haut personnage semble pour le moins étrange, déconcertant. A l'instigation d'une dame de Londres, qui lui avait conseillé de se faire catholique, il s'était décidé à abjurer son schisme entre les mains du Père Petre et cette perfidie — car, nous le verrons, c'était une perfidie, — lui réussit à merveille (17). Mis en confiance, Jacques II lui dévoila ses secrets les plus importants, nomma sa fille dame d'honneur de la reine et la maria à un écossais de la famille de Hamilton, Mylord d'Aran, auquel il confia un régiment d'infanterie. Bref, grâce à son abjuration, Sunderland vit bientôt toute sa famille enrichie par les libéralités du roi et promue au plus haut rang de la cour (18).

Au moment où il exerce sa charge de conseiller privé, il passe aux yeux de tous pour l'intime ami du Père Petre ; il approuve le roi quand celui-ci songe à faire nommer Petre évêque ou à lui faire donner le chapeau. C'est son nom qu'on trouve après celui du roi dans toutes les requêtes adressées à ce sujet au Vatican. Parce que le jésuite est « mieux que personne auprès du roi son maître », Sun-

(14) *A Jesuit Privy-Councellor,* dans *The Month,* t. XXXVII, 1879, p. 70.

(15) « Not only, therefore, would the appointment of a Jesuit priest to the rank and influence of Privy Councillor in the State justify the worst suspicions of the King's designs, but it would scandalize and irritate a large section of the Catholic body ». *Ibid.,* p. 71.

(16) *Geschichte der Päpste,* t. XIV, 2e part., 1026.

(17) « Il avait adhéré au parti catholique, surtout parce que ce parti était triomphant ; mais dès qu'il s'aperçut, avec sa finesse extrême, que les divisions intestines de ce parti ouvriraient la porte à une réaction protestante irrésistible, il caqueta avec Guillaume d'Orange et, sur la promesse que ses intérêts ne seraient pas lésés, il eut l'impudeur de livrer aux partisans de la révolution tous les plans de Jacques II ». R.S., *La Grande Encyclopédie,* t. XXX, article *Sunderland.*

(18) Bibliothèque Nationale de France, Nouvelle acquisition, 7.807, p. 144.

derland « cultive avec grand soin l'union qu'il a avec lui ». Affectant de défendre ses intérêts, il lui affirme « qu'il ne désire rien avec plus de passion que de le voir dans les dignités ». A l'entendre, après avoir été nommé premier aumônier du roi, il convenait que Petre fût du conseil privé « pour cette raison que, montant ainsi de dignité en dignité, cela pourrait rendre le pape plus facile à lui accorder le chapeau et vaincre la répugnance que Sa Sainteté a témoigné y avoir jusqu'à présent ».

Mais cela n'est qu'apparence ; au fond, Sunderland jalouse son rival ; il ne craint rien tant que de le voir devenir évêque et surtout cardinal, « ce titre pouvant attirer celui de premier ministre et mettre insensiblement Petre en état de pouvoir le chasser des affaires », ou « le faire descendre d'un degré » (24 octobre 1887) ([19]).

Mais la psychologie de Sunderland est plus complexe qu'on ne se l'imagine autour de lui. S'il flatte Petre, ce n'est pas seulement au titre de familier du roi ; s'il le craint, ce n'est pas seulement parce qu'il voit en lui un rival. En réalité, Sunderland est un traître qui, d'une manière systématique, cherche à compromettre son souverain en l'excitant à prendre des mesures susceptibles d'exaspérer l'opinion. Or l'entrée du Père Petre dans le conseil privé constitue précisément l'une de ces mesures. C'est lui qui l'a suggérée au roi ; c'est « à son instigation fourbe et traîtresse » que le roi a constitué un conseil privé en vue de sauvegarder les intérêts catholiques ; c'est sur ses sollicitations que le Père Petre « contre sa volonté et l'avis de la Reine », dut accepter la charge de conseiller ([20]).

Sunderland se rendait fort bien compte que la présence d'un jésuite à la Cour constituerait pour les protestants une provocation et pour Jacques II une compromission : double mal, très propre « à mettre de l'aigreur dans l'esprit de la nation » (Bonrepaus) ; voire à irriter le peuple anglais, non seulement contre le religieux en question, mais contre son Ordre, contre sa religion et contre la cause des Stuarts elle-même.

Après avoir provoqué ce mal, Sunderland s'efforce maintenant de l'entretenir par d'hypocrites interventions et d'incessantes excitations. « Quoique en son particulier, Sunderland ne professe aucune religion et en parle fort librement », pourtant « il ne cesse d'exciter le fanatisme catholique de Jacques II » ([21]).

Mais, et c'est ici qu'apparaît son machiavélisme, il manœuvre de manière à faire croire que le fanatisme royal a pour inspirateur le conseiller jésuite ; il s'arrange de manière à faire retomber sur son

(19) *Archives des Affaires Etrangères. Angleterre,* t. 164, p. 218.

(20) « Contrary to his own judgment and the advice of the Queen, appointed *councillor by the King at the sollicitation of Sunderland* » (Dr Clarke, *Life of James the Second,* 2 vols, Londres, 1816).

(21) Bonrepaus, 4 juin 1687.

collègue toute la responsabilité des mesures prises par le roi et, conséquemment, toutes les haines que ces mesures vont fatalement susciter. Le comte de Sunderland n'est donc rien moins que le mauvais génie du roi, ou mieux, le mauvais génie des deux : le roi et son conseiller religieux (22).

Et pour qui donc Sunderland remplit-il la fonction d'agent provocateur ? Pour le gendre même de Jacques II, Guillaume d'Orange.

C'est à l'instigation de ce prince que la « dame de Londres » était entrée dans sa confiance et l'avait décidé à abjurer pour mieux trahir son maître (23).

Bonrepaus le dit sans détour quand il écrit à Seignelay que Sunderland « entretient un commerce secret avec le Prince d'Orange par le moyen de sa femme..., que Madame de Sunderland est pour la religion anglicane et enfin que, nonobstant cela, son mari a beaucoup de confiance en elle ». — Sunderland joue donc bel et bien double jeu. D'une part, il « semble être entièrement dévoué au roi son maître, il va même au delà de tout ce qu'il peut souhaiter pour l'avancement de la Religion catholique » ; d'autre part, il fait savoir « que cette même conduite, dont il ne se cache point, doit persuader le Prince d'Orange qu'il est capable de tout hasarder pour lui » (21 juillet 1687).

Comme aveu de ce genre il y a mieux encore, c'est celui de Mme de Sunderland elle-même, priant Sidney « de faire comprendre au Prince d'Orange que son mari était obligé de consentir malgré lui à tout ce qui se faisait à l'avantage de la Religion catholique ». « Malgré lui », formule éminemment suggestive. M. de Sunderland sert donc le roi d'Angleterre, non par conviction mais par prudence, pour ne pas se compromettre.

Et s'il le sert, c'est pour mieux le trahir. Dans ce but, ce prétendu converti au catholicisme ne recule pas devant les moyens les plus odieux. Un jour, M. Massa, doyen de la cathédrale d'Oxford et principal du collège du Christ, reçoit une lettre du roi, signée de lord Sunderland, lui ordonnant de contraindre les quatre-vingts étudiants protestants de ce collège à se faire catholiques, sous peine de renvoi. Surpris à l'extrême, Massa s'en va consulter un ami, puis se rend à Londres pour signifier à Jacques qu'il lui est impossible d'exécuter un tel ordre. Le roi ayant assuré qu'il ignore tout de cette affaire, il lui montre la lettre signée de Sunderland. Jacques le félicite de n'avoir pas obéi ; mais, aveuglé sur les agissements de son ministre, il ne voit pas que celui-ci a tenté de soulever contre lui l'opinion britannique (24).

---

(22) « The evil genius of the King... The evil genius of both » (*The Month*, 1879, t. III).

(23) Bibliothèque Nationale, France. Nouvelle acquisition, 7.807, p. 245.

(24) *Bishop Burnet's History of his own Time... by the Earl of Dartmouth*, etc. (2e édit. augmentée, Oxford, 1833, 6 vols), t. III, p. 154, *note*.

Ajoutons que, si Sunderland sert momentanément Jacques II, c'est aussi par intérêt, car son dévouement à ce roi anti-protestant lui rapporte d'énormes profits. La preuve en est dans cette autre confidence du ministre français : « Sunderland voit clair, mais ne dit rien, car il amassera beaucoup d'argent, le roi son maître lui donnant la plus grande partie de celui qui provient des confiscations ou des accommodements de ceux qui, ayant encouru des peines, sont pour obtenir leur grâce » (Bonrepaus, 22 septembre 1687). Eternelle histoire des traîtres vautours qui persécutent pour s'enrichir aux dépens de leurs victimes !

*
* *

La seconde faute de Jacques II consista à prendre des mesures qui semblaient trop favoriser les catholiques au détriment des anglicans.

En soi, ces mesures ne furent pas injustes ; elles étaient même insignifiantes à côté de celles, souvent sanguinaires, que les anglicans prenaient contre les catholiques d'Angleterre, et surtout contre ceux qui vivaient en Irlande, surnommée de ce fait l'« île martyre » ; mais ces mesures doivent être taxées de maladroites, parce qu'elles suscitèrent de farouches animosités.

Fort de la doctrine de la prérogative royale, le roi fait transformer sa chapelle privée en chapelle publique avec porte ouverte sur la rue ; il laisse la reine installer des couvents dans les palais royaux. Invoquant la tradition des Stuarts, qui les plaçait au-dessus des lois et des Parlements, il veut même être représenté officiellement au Vatican et en recevoir solennellement un nonce.

On le voit, tour à tour, créer de nombreux régiments nouveaux, donner des commandements à des officiers catholiques, faire pression sur sa fille et son mari en vue de les amener au catholicisme.

Pour réformer l'opinion et la rendre plus libérale, il fait appel à la littérature, à la science, aux arts, à la théologie : il provoque dans tous ces domaines de larges discussions d'idées et de doctrines.

Innovations beaucoup plus délicates : il veut établir la liberté d'enseignement en faisant ouvrir à Londres et dans d'autres villes des écoles catholiques ; il facilite aux catholiques la pénétration dans le haut enseignement théologique de l'Université et de certains grands collèges tels ceux d'Oxford et de Cambridge. Il permet même aux jésuites de rentrer à Oxford.

Au début de son règne, nous l'avons vu, Jacques II se montrait tout simplement libéral. Les libertés qu'il accordait aux catholiques ne l'empêchaient nullement de reconnaître la primauté de l'Eglise établie. Mais peu après son brusque revirement vers Louis XIV, pour flatter ce grand roi, il manifeste aux protestants français réfu-

giés chez lui une profonde aversion, il va même jusqu'à leur attribuer les plus perfides desseins. Sans craindre de les offenser, il fait brûler le livre où l'un d'eux, Jean Claude, racontait les souffrances de ses coreligionnaires exilés ; il renvoie des ministres, comme lord Rochester, sous prétexte qu'ils sont protestants et les remplace par des catholiques ; il ose introduire jusque dans son conseil privé une majorité de catholiques.

Dès le 3 janvier 1687, il raie de son conseil l'évêque de Londres, protecteur des réfugiés français, et fait défendre aux officiers des gardes de recevoir à l'avenir aucun étranger dans leur compagnie. Peu après, il prétend condamner la *Gazette de Londres* au silence sur les affaires de la Religion réformée et punir un capitaine qui s'était permis d'embarquer à Dieppe un certain nombre de réfugiés. Il interdit une collecte organisée en faveur de ces derniers et, parce que cette interdiction n'a pas été respectée, il empêche la distribution des secours recueillis.

Le 14 avril 1687, *motu proprio,* il promulgue sa première Déclaration d'Indulgence qui soustrait dissidents et catholiques aux rigueurs des lois pénales et leur permet d'accéder aux charges publiques sans prêter le Serment du Test.

Sur ces entrefaites, paraît l'Edit de Fontainebleau. Atterrée, soupçonnant l'existence d'une entente secrète entre les deux rois, l'opinion se demande si la religion anglicane et les libertés anglaises ne sont pas également menacées ; elle craint que Jacques ne pousse à l'extrême son antiprotestantisme et même son antiparlementarisme. Hélas ! cette dernière crainte était malheureusement fondée.

*
* *

Et voilà qui nous amène à signaler la troisième faute de Jacques, celle d'avoir compromis sa défense religieuse en se laissant aller à des manœuvres politiques qui froissèrent profondément ses peuples.

A la rigueur, son caractère de catholique ne l'aurait pas empêché de conserver sa couronne. Au début de son règne, la majorité des anglicans lui gardaient leur sympathie. Même ses réformes favorables à ses coreligionnaires auraient été acceptées s'il les avait faites avec plus de tact, surtout s'il se les était fait pardonner en conduisant la nation anglaise dans les voies de l'honneur, de la liberté et de la prospérité.

Malheureusement pour lui, pour sa dynastie et pour son Eglise, Jacques sembla prendre plaisir à froisser et à décevoir ses sujets dans leurs attaches parlementaires, dans leur orgueil national et jusque dans leurs intérêts matériels. Que voyons-nous, en effet, dans cette période de l'histoire d'Angleterre qui précède la Révolution de

1688 ? Le dernier des Stuarts, catholique affiché, règne sur une nation à grosse majorité protestante, en défiance sinon en hostilité ouverte contre le papisme, et qui tient énergiquement à ses libertés civiles et politiques. Or, malgré cela, il se donne et mène à la fois deux tâches : recatholiciser l'Angleterre et accroître indéfiniment les prérogatives royales au détriment du Parlement. Il manifeste à l'égard des catholiques un prosélytisme excessif ; par ailleurs, il prétend se servir du catholicisme pour briser tous les partis favorables aux chartes constitutionnelles. Non content de « regarder tous les protestants comme des républicains et des ennemis » (Bonrepaus à Seignelay, 15 juin 1687), il rejette dans l'extrémisme opposé au sien tous ceux qui ne partagent pas ses idées. Sous le couvert de la religion, il entend dicter ses volontés aux aldermen (échevins), enlever à la ville de Londres le droit d'élire ses aldermen, imposer aux fellows de Magdalen College un président catholique de son choix. Il décrète que, dans les villes d'Irlande, seize sur vingt-quatre des aldermen seront toujours catholiques et, à toute tentative de résistance, il répond par une scène de violence.

Ses prédécesseurs s'étaient toujours attachés à manœuvrer le Parlement, mais ils n'avaient jamais eu la maladresse de risquer contre lui le moindre coup de force. Plus inconsidéré que les autres, oubliant que son père avait payé ses audaces de sa tête, ne se doutant pas qu'il paiera bientôt les siennes de son trône, Jacques ne cesse de brimer le Parlement. A plusieurs reprises, il le proroge puis il menace de le supprimer ([25]). Le 12 juillet 1687, il finit par en décréter la dissolution.

Quelles que puissent être ses intentions et la sincérité de son catholicisme personnel, indépendamment de ses erreurs et de ses maladresses patentes, le danger était inévitable qu'aux yeux de l'opinion anglicane les deux causes se confondissent : l'antiparlementarisme et l'antianglicanisme.

Le pire est que ces deux causes étaient encouragées et soutenues politiquement, voire financièrement, par un roi étranger essentiellement antiparlementaire et antianglican, universellement honni dans la nation anglaise, le roi Louis XIV. Et « le but de la mission de Barillon est de seconder les efforts du souverain pour rendre son pouvoir absolu et rétablir le libre exercice de la religion catholique. C'est l'objet de tous les subsides de la France ([26]) ».

---

(25) Bonrepaus, 16 juin 1687.

(26) Barillon (Paul, seigneur d'Amoncourt, marquis de Branges) 1630-1691. Conseiller au Parlement, maître des requêtes, conseiller d'Etat et intendant en Picardie, diplomate à Aix-la-Chapelle, à Cologne, puis à Londres où il fut chargé de maintenir le roi d'Angleterre dans l'alliance du roi de France contre le gré du Parlement. De larges crédits lui étaient ouverts pour acheter la résistance de Charles II puis de son successeur Jacques II. Raymond Koechlin : *La Grande Encyclopédie*, t. V, à l'article *Barillon*.

Voilà qui donne alors aux manœuvres de Jacques II toute leur tragique signification : elles ont leur principal instigateur et bailleur de fonds à la cour de Versailles.

*
* *

Dans le revirement de Jacques II, il y avait donc de quoi inquiéter sérieusement ses sujets. S'il s'était réconcilié avec le roi de France en reniant la proclamation qu'il avait faite contre lui, c'était calcul doublement intéressé parce qu'il partageait ses idéaux absolutistes et parce qu'il convoitait ses subsides. Il rêvait d'imiter Louis XIV, de gouverner en roi absolu. Mais, pour gouverner, il fallait de l'argent et, pour se le procurer, Jacques n'avait que deux solutions : ou le demander au Parlement, ou le mendier à Louis XIV ; la première sauvegardait l'indépendance nationale mais l'obligeait à sacrifier son absolutisme ; la seconde sauvait son absolutisme mais l'entraînait à sacrifier l'indépendance nationale.

Louis XIV, qui connaissait fort bien le caractère de son royal voisin, s'était hâté de prévenir ses désirs en lui faisant parvenir, dès la mort de Charles II, la somme de 500.000 livres. En même temps, il lui envoyait des émissaires pour faire cesser ses hésitations et le décider à prendre la solution que l'on devine.

Jacques reçut ce don avec des transports de joie et de reconnaissance. « Il n'appartient qu'au roi votre maître, disait-il à Barillon, d'agir d'une manière si noble et si pleine de bonté... Je ne saurois assez reconnoître un tel procédé... Soyez garant de l'attachement que j'aurai toute ma vie pour lui ». Et une autre fois, au même Barillon, il ne craignait pas d'ajouter : « Elevé en France, et nourri du pain de Louis XIV, mon cœur est françois... » ([26bis]). — « Assurez votre maître de ma reconnaissance et de mon attachement. Je sais que, sans sa protection, je ne puis rien... Je prendrai soin que les Chambres ne se mêlent pas de politique étrangère... Expliquez tout cela à mon bon frère. ...Il a droit d'être consulté et c'est bien mon intention de le consulter en toutes choses... Il n'y a personne comme votre roi pour faire de si gracieuses, de si nobles actions... Assurez-lui que mon attachement durera jusqu'à la fin de mes jours » ([27]).

Cependant, le nouveau souverain désirait recevoir une somme plus forte. Alors, pour bien disposer le roi très chrétien, passant outre à un traité conclu avec l'Espagne, il fit savoir qu'il lui laissait désormais toute liberté de prendre au roi très fidèle les provinces belges du Hainaut et du Brabant ([28]). Et le ministre Rochester insista de son côté près du ministre français : « Ce sera de l'argent bien placé...

(26bis) M. Gaillard, *Histoire de la rivalité de la France et de l'Angleterre*, Paris, 1818, t. VI, p. 275.
(27) Barillon, 16-26 février 1685.
(28) Barillon, 16 février 1685.

Votre maître ne peut pas mieux employer ses revenus. Représentez-lui combien il est important que le roi d'Angleterre ne dépende pas de son peuple et ne dépende que de l'amitié de la France » (29).

Trop heureux d'attacher Jacques à sa fortune par une nouvelle chaîne d'or, Louis XIV envoyait à Barillon une nouvelle somme de quinze cent mille livres en lui recommandant d'en prélever une part pour corrompre les membres de la nouvelle Chambre des Communes et d'en réserver une autre part « pour quelque circonstance extraordinaire, telle qu'une insurrection ou une dissolution » (30).

Pour légitimer son changement d'attitude, Jacques II tenait alors ce langage qui en dit long : « Mon parti est pris... les rois doivent se soutenir entre eux. Un roi doit toujours prendre fait et cause pour un autre roi et j'ai des raisons particulières de prouver tout mon respect au roi de France ».

Dans sa première entrevue avec Bonrepaus, « ses premiers mots sont pour exprimer son admiration à l'égard de Louis XIV, sa sympathie pour la France, l'intérêt qu'il prend aux prodigieux travaux de Versailles ».

A l'ambassadeur d'Espagne il déclare avec une naïve inconscience : « Je ne suis pas en opposition de m'occuper de ce qui se passe à l'étranger. Je suis décidé à laisser aux affaires étrangères leur cours national. Je ne veux songer qu'à bien établir mon autorité chez moi, et à protéger ma religion », et c'est ce qu'il répétait quelques jours plus tard aux Etats Généraux (31).

Avec de tels principes, il arriva ce qu'on avait prévu. Habilement manœuvré par les agents de son allié, résolu à rendre son armée de terre « aussi forte que possible en raison de ses projets absolutistes », il décide de lui consacrer tout l'argent du budget. Résultat fatal : la marine anglaise périclite au profit de la marine française (32). Et pourtant, cette marine coûte très cher, car « le plus grand désordre règne dans l'administration et la comptabilité ». L'abandon de la marine a pour conséquence immédiate l'affaiblissement du commerce.

Effrayés ou révoltés par les rigueurs de Louis XIV contre leurs coreligionnaires, les négociants protestants refusent de continuer leurs échanges avec la France, ce qui cause à la marine anglaise de nouvelles pertes considérables. Autres mesures ruineuses : Bonrepaus obtient la fermeture des manufactures ouvertes par des protestants réfugiés en France ; puis, apprenant que Jacques II se propose de construire un hôpital pour les invalides de la marine, « il lui suggère d'y pourvoir en prenant les biens confisqués sur les fugitifs des pays d'Aunis et autres côtés du département de Rochefort » (33).

(29) Dépêches de Barillon, 19 février 1685.
(30) Macaulay, *Histoire d'Angleterre*, I, 506.
(31) Barillon, 22 mars, 1-12-22 avril.
(32) Bonrepaus, 18 mars 1886.
(33) *Archives des Affaires Etrangères. Angleterre*, t. 116.

Déjà profondément froissés dans leur honneur national, les Anglais se trouvent gravement lésés dans leurs intérêts économiques. « Ils jalousent secrètement la prospérité de la marine française » ; ils déplorent amèrement la décadence de leur propre marine et conséquemment de leur nation.

Resté malgré tout patriote dans l'âme, Jacques se laisse parfois aller, contre cet état de choses et contre lui-même, à des accès d'irritation, mais toujours sans résultat. Comme l'homme esclave d'une humiliante passion, il déplore son état, mais sans avoir le courage d'en sortir. Pour lui, l'intégrité de son pouvoir passe avant celle de son royaume : plutôt mal gouverner que gouverner avec le Parlement. Ainsi, après chaque accès d'orgueil et de révolte intérieure, il recommence à s'incliner en laissant Louis XIV faire de l'Angleterre « le pivot indispensable de toute combinaison contre l'Espagne, l'Empire et les Provinces Unies » (34).

Ses velléités de révolte n'aboutissent qu'« à un redoublement de platitude plus ou moins hypocrite envers la France » (35).

Ce qui ressort des dépêches et documents diplomatiques de l'époque, « c'est l'incroyable superbe de la diplomatie du grand roi pendant cette période d'apogée qui va de la paix de Nimègue à la guerre de la Ligue d'Augsbourg ». Pour Louis XIV, « Jacques n'est pas un allié mais un vassal » et un vassal résigné à voir la France établir sur toute l'Europe sa primauté incontestée au détriment de l'Angleterre, momentanément ravalée au dernier rang des nations.

C'est ce que Macaulay constate avec amertume quand il écrit : « L'effet de ces jalousies fut que notre pays, avec toutes ses ressources, ne pesait pas, dans la balance de la chrétienté, d'un poids plus lourd que le duché de Savoie et le duché de Lorraine et pesait certainement d'un poids moins lourd que la petite province de Hollande ».

Au début, Bonrepaus s'en félicite. « Les difficultés que le roi va rencontrer, écrit-il, en feront un vassal plus soumis de la France » (36). Tout aussi inconsidérée semble bien être alors la Cour de Louis XIV que cette politique comble de joie. C'est ce dont témoigne une lettre de Barillon, qui montre à quel point le roi d'Angleterre est joué par le roi de France : « On peut tenir pour une maxime indubitable que l'accord du roi d'Angleterre avec son Parlement, en quelque manière qu'il se fasse, n'est pas conforme aux intérêts de Votre Majesté. Je me contente de penser cela sans m'en ouvrir à personne et je cache avec soin mes sentiments à cet égard » (37).

---

(34) Macaulay, *Histoire d'Angleterre*, t. II, p. 150.
(35) René Durand, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. X, p. 28, et t. IV, p. 29.
(36) René Durand, t. IV, p. 121.
(37) Barillon à Louis XIV, 28 février, 10 mai 1687.

Politique à courte vue. N'est-il pas à craindre qu'un tel asservissement à la France ne se retourne un jour contre la France ? En persistant à exaspérer son peuple par ses provocations, Jacques fait le jeu de Guillaume d'Orange. Depuis longtemps déjà, celui-ci, dans l'ombre, compte les maladresses de son beau-père dont il convoite la succession. Inquiétantes perspectives pour l'Eglise et pour la France ! Mais Louis XIV n'en a cure ; alors en pleine griserie de gloire, il les méprise et même refuse de les envisager.

Cependant, un temps vient où les maladresses de Jacques se multiplient avec une telle fréquence que l'ambassadeur français, jusque-là si confiant, commence à s'inquiéter. Le 14 juillet 1687 déjà, au sujet de la tentative faite pour la suppression du Test, Bonrepaus écrivait à Seignelay : « Mon opinion est que le roi d'Angleterre se jette dans de grands embarras dont on ne voit pas sitôt la fin ». Et deux mois plus tard il insiste : « Le roi d'Angleterre va se jeter dans un grand embarras d'où il ne sortira pas » (22 septembre 1687).

Barillon lui-même perd son assurance. « Quand Louis approuve les témérités de Jacques... et le loue de sa fermeté..., tout en exécutant les ordres de son maître, il l'avertit de « l'extrême dépit » des Anglais et craint « que tout cela n'ait des suites » ([38]).

Mêmes réserves de Bonrepaus sur l'affaire de Magdalen College où le roi s'est dressé contre les fellows. « Son procédé pour ces sortes d'établissements de catholiques dans ces collèges paraît d'autant plus extraordinaire que, bien loin que cela puisse être utile à la religion catholique, cela fait au contraire un très mauvais effet... Dès que ces gens-là sont déclarés catholiques... les écoliers les méprisent et, au lieu d'aller à leurs leçons, ne s'appliquent qu'à les tourner en ridicule ». Et Bonrepaus de conclure avec beaucoup de sagesse : « Quelques missionnaires, sages et habiles, dont on ne se méfierait point, pourraient faire un plus grand progrès pour la religion, et le roi d'Angleterre n'irriterait pas ses sujets et n'épuiserait son autorité en des choses vaines et inutiles » (14 septembre 1687).

Telle était aussi la pensée des catholiques anglais. Victimes de la haine et des dures représailles provoquées par les fautes de leur roi, ils la lui signifiaient très formellement. « Ils ne veulent point la révocation du Test ; lorsqu'ils ont eu la liberté d'en parler au Roy d'Angleterre, ils lui ont témoigné qu'il devait se contenter de les mettre en état de pouvoir vivre en repos et jouir de leurs biens » ([39]). Ce qu'ils demandaient au roi c'était « de faire un acte avec le Parlement pour avoir seulement la tolérance » ([40]).

Également effrayé, le pape Innocent XI ne cesse d'exhorter Jac-

(38) Raymond Koechlin, *loc. cit.*
(39) Bonrepaus, 22 septembre 1687.
(40) Ibid., 9-20 oct. 1687.

ques à la modération, en lui conseillant de ne pas heurter le Parlement si hostile à l'abrogation du Test. Vains efforts ! Peines perdues ! Jacques II, emporté par son idée fixe, ne veut plus rien entendre. Le 24 octobre 1687, il prend sur son autorité de libérer les catholiques des obligations du Test.

Certes, en soi, cette mesure n'avait rien de déraisonnable. Le roi avait à cœur l'émancipation éventuelle de l'Église catholique dans tous ses états. Il désirait obtenir pour ses coreligionnaires les droits moraux et légaux dont jouissaient ses autres sujets, entre autres, le droit de pratiquer leur religion en toute liberté de conscience. Par ailleurs, vouloir la tolérance pour tous sans en excepter les catholiques, c'était se conformer aux doctrines protestantes et « c'était arrêter l'exode des enfants et des capitaux catholiques vers le Continent ».

Sans doute, il se contentait de réclamer pour les catholiques la liberté de conscience, avec les libertés particulières qui s'ensuivent : celle de bâtir des églises, d'ouvrir des écoles, de faire entrer les catholiques dans l'armée et dans l'administration. Mais c'est précisément cette liberté qui était inopportune, parce que les protestants n'en voulaient pas. Il fallait se rappeler que, surtout lorsqu'il s'agit des peuples, la logique de la raison ne vaut que si elle ne contredit pas trop celle du sentiment. Dans l'occurrence, les protestants n'avaient-ils pas des raisons de se méfier ? Jacques n'était-il pas l'admirateur et l'imitateur de Louis XIV ? Celui-ci n'avait-il pas maté le Parlement et ne continuait-il pas à persécuter les protestants ? Comment dès lors espérer qu'il en serait autrement en Grande Bretagne ?

Sans nul doute, la politique religieuse de Jacques tendait à leur enlever une partie de leurs privilèges pour la transmettre aux catholiques. Aussi, lors de sa seconde Déclaration d'indulgence qui entraînait la suppression du Test, tous les évêques anglicans protestèrent. Le roi crut les réduire au silence en faisant emprisonner à la Tour sept d'entre eux. Mal lui en prit, car, en manière de contre-attaque, le jury les acquitta et toute la ville de Londres illumina. Cette violente manifestation fut pour la dynastie régnante un coup irréparable ; elle mit tous les protestants anglais dans un état de psychose révolutionnaire.

A partir de ce moment, la situation de Jacques ne cesse de s'aggraver. Guillaume d'Orange, son propre gendre et son plus puissant adversaire, exploite cette dernière faute, en redoublant d'efforts pour exciter l'animosité des Anglais. Bien mieux, afin de légitimer ses prétentions au trône d'Angleterre, il se dit le protecteur de la religion protestante et le défenseur des libertés parlementaires ; il fait comprendre que francophilie, catholicisme, papisme sont synonymes. Dénonçant dans Louis XIV un ennemi plus dangereux que le Saint-Siège, il arrive peu à peu à concentrer toutes les haines sur le roi de France et tous les espoirs sur sa propre personne. Bien plus, esti-

mant que le moment d'agir est venu, le Stadhouder multiplie ses intrigues et précipite ses armements.

Alors, pressé par l'imminence du danger, Louis XIV prend enfin peur et adresse à Jacques des conseils de prudence. Malheureusement il est trop tard ; insensible à tout ce qu'on peut lui dire, le roi d'Angleterre poursuit envers et contre tous sa politique catastrophique en exigeant l'exécution de ses ordres. De son côté, jusqu'au bout aussi, Guillaume réussit à donner le change à son naïf beau-père en lui faisant croire qu'il arrive, non pour le déposséder, mais pour le protéger et empêcher son royaume de tomber en dissolution.

On sait la suite de cette dramatique aventure. Le 6 novembre 1688, un régiment d'orangistes débarque à Tokay et, de là, marche sur Londres. A l'approche de Guillaume, voire, à son instigation, la révolte éclate dans tout le royaume, et, peu après, Jacques II est de nouveau, et cette fois définitivement, expulsé d'Angleterre. Comme tant d'autres, il avait tout perdu en voulant trop gagner.

*
* *

En se servant du catholicisme pour affaiblir l'Angleterre, les Bourbons ne faisaient que suivre l'exemple des Tudors. Un siècle plus tôt ceux-ci s'étaient servis du protestantisme pour affaiblir la France.

De ce noyautage réciproque déjà mentionné, de graves conséquences suivirent pour les deux religions en cause. Le catholicisme anglais et le protestantisme français n'étaient plus seulement étrangers à leur nation respective, ils en étaient devenus les ennemis. Sur tous les terrains, le premier travaillait contre les intérêts de l'Angleterre et le second contre les intérêts de la France. Vu l'extrême susceptibilité des orgueils nationaux, ces conditions de vie mettaient les sujets réfractaires à leur Eglise d'Etat dans une situation extrêmement douloureuse. Pour les protestants français comme pour les catholiques anglais, la dissidence religieuse frisait le crime de lèse-majesté ou de lèse-patrie.

Sous les Stuarts, la situation du catholicisme en Angleterre s'aggrava encore du fait que ces princes, personnellement influencés et manœuvrés par les Bourbons, semblaient pactiser avec ces derniers.

Sous Jacques II, cette situation devint tragique, car, en passant au catholicisme et en cherchant à s'appuyer sur lui et sur Louis XIV pour réaliser son absolutisme, et cela dans les conditions que nous avons décrites, ce souverain trahissait ouvertement les idéaux anglicans et les intérêts politiques et économiques de l'Angleterre.

Dans une lutte où les intérêts religieux servaient ainsi d'enjeu à des intérêts politiques, les catholiques anglais, qui ignoraient cette collusion, purent croire de bonne foi qu'en défendant la cause de

Jacques II ils défendaient la pure cause de Dieu et de l'Eglise catholique. Mais on devine le drame qui se passait alors dans la conscience des catholiques avertis. Du fait que Louis XIV se servait de leur religion pour provoquer l'abaissement de leur nation, non seulement ils encouraient la haine et la colère de leurs compatriotes protestants, mais, patriotes eux-mêmes, ils se trouvaient dans l'impossibilité de concilier l'amour de leur religion avec celui de leur pays. Comment, en effet, rester fidèle à une Eglise impudemment exploitée contre l'Angleterre par un souverain ennemi ? Comment demeurer attaché à un roi qui, en soutenant les causes antianglaises, rendait le catholicisme odieux ? Comment approuver des excès et des terreurs dont les conséquences retombaient si lourdement sur eux ? Car enfin, à cette époque, aux yeux de la grande opinion, le catholicisme c'était d'abord la religion française, dominée par Louis XIV et manœuvrée par lui à son profit. Conséquemment, se faire catholique, c'était se mettre moins sous la direction du pape de Rome que sous la domination du roi de France.

Si tous les Stuarts eurent leur part de responsabilités dans la chute de leur dynastie, c'est à Jacques II qu'incombe la plus grande, car c'est lui qui commit les plus lourdes fautes. En faisant du catholicisme l'instrument d'une politique à la fois antiprotestante et antinationale, il surexcita jusqu'au paroxysme la haine anticatholique en Angleterre et dans tous les pays où dominait le protestantisme.

Théoriquement, les religions rivales n'étaient pour rien ou presque rien dans le rôle que les souverains leur faisaient jouer. Ni le catholicisme, ni le protestantisme n'étaient responsables des pertes ou des gains que ces souverains réalisaient en leur nom ou avec leur collaboration. Néanmoins, historiquement parlant, il faut le reconnaître, les circonstances travaillèrent contre le catholicisme. Accaparé et, de ce fait, tour à tour paralysé ou manœuvré par une monarchie foncièrement hostile à la transformation qui se produisait alors en Angleterre et qui devait bientôt gagner toute l'Europe, par la force des choses, il se trouva compromis avec cette monarchie, en attendant d'être emporté avec elle, un siècle plus tard, dans la même catastrophe.

Joseph Berteloot, S. I.

Vanves (Paris).

IL Y A UN SIECLE
1848

Il y a cent ans, le 24 novembre 1848, Pie IX quittait furtivement le Quirinal et se réfugiait à Gaëte ; Rome se proclama en république dès 1849.

En France, la révolution de 1830 avait renversé la monarchie légitime et anéanti le pouvoir de l'aristocratie au profit de la bourgeoisie ; 1848 renversa la monarchie issue des barricades : la révolution eut un caractère nettement hostile à la grande bourgeoisie, nous dirions aujourd'hui à la bourgeoisie capitaliste ; elle marque l'arrivée au pouvoir de la démocratie.

La situation actuelle du monde rappelle l'état de l'Europe au lendemain des journées de février : chute des gouvernements autoritaires, agitation, émeutes, coups d'État, inquiétude universelle, revendications populaires ; nous assistons, semble-t-il, à un tournant similaire à celui de 1848, mais à une échelle agrandie aux proportions mondiales.

La révolution de février fut un soulèvement de la classe ouvrière secouant l'oppression intolérable qui pesait sur elle (1). Les théoriciens rêvaient la construction d'une société nouvelle où régnât la justice : mystiques et utopistes, qu'ils fussent socialistes, fouriéristes ou communistes, ils avaient chacun leur plan, aussi idéal qu'irréalisable. Aujourd'hui la question sociale est plus que jamais à l'ordre du jour ; les systèmes ne manquent pas ; la confusion des idées est extrême. Il y a cependant une différence notable : d'abord le nombre des prolétaires s'est accru démesurément par suite du développement de la grande industrie, alors à ses débuts ; il y a un siècle la grande masse des ouvriers n'avait que de grandes aspirations, et des idées vagues sur les réalisations possibles ; somme toute en France, ils ne proclamèrent que le droit au travail ; aujourd'hui leurs revendications conscientes ont pris des formes concrètes et précises ; chez les dirigeants et les intellectuels, aux théories utopiques ont succédé des systèmes scientifiques. Mais la mystique reste la même : l'établissement de la justice sociale et la libération du prolétariat.

En 1848, les événements offrirent aux catholiques une occasion exceptionnellement favorable d'affirmer les principes sociaux chré-

---

(1) Voir P. de la Gorce, *Histoire de la seconde République,* vol. I, Paris, 1925. — J. Bertaut, *1848 et la seconde République,* Paris, (1943). — A. Dansette. *Deuxième République et second Empire,* Paris, (1942). — Au point de vue documentaire, voir M. Deslandres et A. Michelin, *Il y a cent ans. Etat physique et moral des ouvriers au temps du libéralisme. Témoignage de Villermé,* Paris, 1938.

tiens et même de prendre la tête du mouvement de rénovation sociale. Comment comprirent-ils leur rôle ? Quelle fut leur attitude ? Il a paru qu'il ne serait pas sans intérêt, ni même sans utilité, de le rechercher : il y a des exemples à suivre, des fautes à éviter.

I

Les catholiques français laissèrent passer l'occasion (2) ; elle ne se représentera plus. La désaffection croissante des masses ouvrières pour l'Eglise en sera le triste résultat.

Les catholiques n'avaient pas eu à se louer de la monarchie de juillet ; aussi virent-ils sa chute sans grands regrets : c'est aux cris de « liberté » que leurs orateurs et journalistes saluèrent le nouveau régime (3). L'*Univers* de Louis Veuillot accueillit la révolution en déclarant que l'Eglise ne demandait qu'une chose : la liberté. L'archevêque de Paris, Mgr Affre, les autres évêques et le clergé ne tardèrent pas à reconnaître la République. De leur côté, les masses populaires, connaissant la défaveur témoignée par le régime déchu à l'Eglise, n'étaient pas hostiles à cette dernière ; on ne vit pas, durant les journées de février, se renouveler les attentats et les pillages qui avaient déshonoré la révolution en 1830. D'ailleurs, le climat romantique, idéaliste, voire mystique de la révolution de 48 était sympathique à la religion (4). Signe des temps ! On vit le clergé prendre part aux fêtes nationales républicaines et, dans toute la France, bénir les arbres de la liberté.

Bientôt un groupe de catholiques fondèrent un journal, *L'Ere nouvelle*, ouvertement favorable aux réformes sociales et démocratiques ; Mgr Affre s'en constitua le protecteur. Lacordaire, de Coux, démocrates et républicains convaincus, Ozanam et l'abbé Maret, professeur de théologie en Sorbonne y collaborèrent. Aux élections, les catholiques libéraux se présentèrent avec des déclarations franchement républicaines. Elu à la Constituante, Montalembert écrivait à ses électeurs : « Nous avons deux grands problèmes à résoudre : la constitution de la République et le soulagement des classes ouvrières » (5). Chez les catholiques libéraux, ce souci de réformes sociales n'était pas seulement inspiré par les circonstances ou la politique, il était dans les traditions de l'école. Dès 1823, Lamennais avait flétri avec indignation, dans *Le Drapeau blanc*, l'injuste domination exercée par les riches sur les classes pauvres : « Leurs besoins, disait-il, les placent sous votre dépendance ; la nécessité en fait vos esclaves » (6). *L'Avenir*, où écrivaient de Coux, Lacordaire, Montalembert, avait développé un pro-

(2) Voir l'article intéressant de J. Leclerc, *Les catholiques libéraux et la question sociale en 1848*, dans *Etudes*, février, 1848, p. 145-165.
(3) *Ib.*, p. 146.
(4) Bertaut, *o.c.*, p. 19, 103.
(5) Lecler, *o.c.*, p. 153.
(6) *Ib.*, p. 148.

gramme de réformes sociales (7). Ozanam, qui en 1832 avait suivi les cours d'économie politique de de Coux, et fondé en 1833 les Conférences de saint Vincent de Paul, pour porter, en attendant mieux, un premier remède aux détresses populaires, avait abordé résolument en 1840, dans ses cours de droit commercial, la question du travail. Rejetant simultanément le « laisser faire » de l'économie libérale et les méthodes dictatoriales, il proposa de concilier l'autorité et la liberté par l'intervention officieuse du gouvernement et de développer les associations ouvrières. Un légitimiste, le vicomte Armand de Melun, entraîné par le mouvement de *L'Avenir*, s'engagea également, avec la même fougue qu'Ozanam, dans l'action sociale et charitable (8).

Tout semblait donc promettre que les catholiques entreraient résolument dans la voie que leur ouvrait la Providence. Malheureusement, leur élan allait être brisé. La faiblesse et l'incapacité du Gouvernement provisoire, l'impuissance de l'Assemblée législative, l'agitation, la misère et l'insécurité résultant des troubles, la peur enfin du socialisme et du communisme jetèrent le pays entier dans la réaction, et d'étape en étape le menèrent à la dictature et à l'Empire. Histoire lamentable ; mais combien instructive !

Les catholiques dans l'ensemble se laissèrent entraîner. Leurs parlementaires votèrent les lois réactionnaires, soutinrent la candidature du prince Louis Napoléon, se rallièrent enfin, non sans hésitation toutefois, à l'Empire. Montalembert ne tarda pas à s'en désolidariser et passa à l'opposition ; mais la grande masse des catholiques, Louis Veuillot en tête, le clergé et l'épiscopat restèrent longtemps fidèles à l'Empereur. En 1850 se consomma la rupture définitive entre le grand journaliste et Montalembert, entre les « ultramontains » autoritaires et les « catholiques libéraux » ; leurs luttes devaient être funestes. L'adhésion au coup d'Etat fut une imprudence : Napoléon se joua des catholiques ; la politique réactionnaire fut, à tout le moins, une maladresse. Mais l'une et l'autre se comprennent facilement : la France entière était lasse de désordres ; elle aspirait au repos ; même les masses ouvrières acceptèrent sans répugnance la chute de la République. La crainte du socialisme et du communisme n'était pas chimérique : l'agitation continuelle, l'envahissement de l'Assemblée législative par les hordes révolutionnaires, les sanglantes journées de juin surtout en sont la preuve ; seul, croyait-on, un pouvoir fort pouvait sauver la société.

Hélas ! Chez la plupart des catholiques libéraux s'éclipsa « avec la foi en la République, le souci des problèmes ouvriers » (9). Cette atrophie

(7) C. Constantin, *Libéralisme*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, col. 535. — Cl. Carcopino, *Les doctrines sociales de Lamennais*, Paris, 1942.
(8) Lecler, *o.c.*, p. 149.
(9) *Ib.*, p. 155.

du sens social, dont se plaignaient déjà en 1848 Maret et Théophile Foisset, l'ami de Lacordaire, est plus regrettable encore que les fautes politiques. Mais il faut dire à leur décharge que les catholiques, pour remédier aux misères des pauvres, se dévouèrent aux œuvres de charité. On ne peut oublier non plus que Montalembert et de Falloux parvinrent enfin en 1850 à faire voter la loi sur la liberté d'enseignement, loi plus utile encore au bien du peuple et plus nécessaire qu'une loi sur les accidents du travail ou sur les assurances, que le vicomte de Melun se dépensa à préparer et à faire passer « une foule de lois sociales, dont celles sur l'assistance publique, les caisses de retraite pour la vieillesse les Monts de piété, les hospices et les hôpitaux. Œuvre intelligente, désintéressée, d'un bel altruisme, qui leur fait le plus grand honneur » (11). Ne perd-on pas trop de vue parfois ces solides réalisations ?

D'ailleurs, il serait injuste de juger les hommes de 48 avec les idées de nos jours ; pour être équitable, il faut se souvenir de l'état des esprits à cette date : « La société individualiste issue de la Révolution ignorait l'existence des classes ; celles-ci ne pouvaient donc être liées par des obligations respectives. Les juristes formés par le droit romain enseignaient aux jeunes bourgeois que la propriété était un droit absolu, et on les eût scandalisés en prétendant le limiter par la notion de fonction sociale. Les économistes leur apprenaient que la vie économique était réglée par des lois naturelles, dont l'intervention du législateur risquait de fausser le libre jeu. La misère populaire apparaissait comme « un mal déplorable, mais fatal, suggérant seulement aux cœurs secourables l'occasion d'accomplir un devoir de charité » (12). Cette philosophie, dont nous percevons clairement aujourd'hui la fausseté et le caractère anti-chrétien, était alors courante ; elle explique, et jusqu'à un certain point excuse, l'attitude de beaucoup de catholiques et de prêtres du siècle passé ; peut-on demander à la masse des fidèles de devancer leur siècle et de réagir contre les idées régnantes ? Les idées n'évoluent que lentement. Mais ces circonstances ne font que mieux ressortir le mérite de ceux qui surent s'élever à une vue plus nette des problèmes du jour, et surtout de ceux qui, sans se laisser déconcerter par les événements, ni effrayer outre mesure par les excès des démagogues, ni décourager par la désertion de leurs amis, continuèrent vaillamment à travailler à l'amélioration du sort des classes laborieuses par des institutions stables ; tels Ozanam et le vicomte de Melun.

En conclusion, on regrettera, avec J. Lecler, que l'attitude réactionnaire de la majorité des catholiques ait interrompu le développement de la pensée sociale d'Ozanam et de son groupe, annonçant « un catholicisme social très confiant en l'avenir, résolument ouvert aux problèmes du travail comme à l'évolution démocratique du monde contem-

(10) Mgr Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France,* Paris, 1901, p. 205.
(11) Bertaut, *o.c.,* p. 395.
(12) Dansette, *o.c.,* p. 21.

porain » (13). Si on leur avait fait crédit, sans doute l'Eglise n'aurait pas paru aux masses comme ayant partie liée avec la réaction et la bourgeoisie possédante.

II

Les catholiques allemands au contraire surent tirer un merveilleux parti des opportunités que leur offrait la révolution de 48.

Carlsruhe, Berlin, Vienne eurent leurs émeutes. Le 13 mars, un soulèvement força le vieux chancelier Metternich à démissionner et à partir en exil, Ferdinand Ier s'enfuit à Innsbruck et ne put rentrer dans sa capitale qu'après avoir promis la réunion d'une Constituante. Il dut consentir une partie des réformes réclamées par les classes populaires. Des mouvements insurrectionnels éclatèrent en Hongrie et en Bohême.

En Prusse, aux exigences des libéraux s'ajoutèrent les revendications ouvrières : en 1847 Karl Marx avait lancé son célèbre *Manifeste communiste*. L'émeute força le roi à convoquer une Constituante, qu'il congédia après cinq mois de conflits, en accordant lui-même une constitution libérale, très favorable à l'Eglise.

Des patriotes allemands s'assemblèrent, indépendamment des princes, à Francfort, en Assemblée constituante pour toute la Confédération germanique. Parmi les cinq cents députés, on comptait un nombre respectable de catholiques, laïcs, prêtres et même quelques évêques.

Le premier bénéfice que retira l'Eglise de la révolution fut de se libérer du joug que faisait peser sur elle la bureaucratie : 48 marque la fin du joséphisme.

Le second fut la consolidation de l'union intime entre les évêques et les fidèles, entre le laïcat et la hiérarchie ; l'opinion catholique, déjà en formation, prit une nouvelle force et une autorité agrandie, l'action catholique s'organisa, l'une et l'autre largement ouvertes au progrès et aux problèmes sociaux. « Habitués par le romantisme à vivre en un certain contact avec l'âme populaire, et dressés par une longue expérience à détester l'étroitesse des bureaucraties d'Etat, les catholiques d'Allemagne, sans ambages, se saisirent des nouveautés politiques que leur apportait l'année 1848 et tâchèrent d'exploiter, pour l'avantage de leur Eglise, les libertés et les droits que la révolution leur procurait. Nous assisterons... à une sorte de travail d'adaptation entre le catholicisme allemand et les circonstances révolutionnaires ; travail si prudemment et si adroitement combiné que, « lorsqu'en 1849 et 1850 une réaction se dessinera en Allemagne contre les aspirations et les conquêtes de 1848, le catholicisme seul continuera d'en garder les bénéfices » (14).

(13) Lecler, *o.c.*, p. 165.
(14) G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, t. 2, Paris, 1905, p. 325.

Quelques noms sont à retenir : le vaillant et prudent archevêque de Cologne, von Geissel, l'archevêque de Breslau, von Diepenbrock, le chanoine Lennig, l'initiateur des associations catholiques, le curé Ketteler, qui deviendra évêque de Mayence, François Joseph Buss, l'avocat du peuple et de l'Eglise, le professeur Döllinger, von Andlau, Reichensperger, tous misant franchement et ouvertement sur la liberté, s'appuyant sur le peuple et l'opinion publique, mais persuadés aussi que la liberté n'est pas une fin en soi mais un moyen, qu'elle ne vaut que par l'usage qu'on en fait, et dans la mesure où elle sert « à implanter les principes catholiques dans l'ensemble de la vie et à résoudre le grand problème du temps présent, la question sociale », comme s'exprime la préface du compte rendu de l'assemblée de Mayence (15).

Les catholiques tinrent de nombreuses réunions : deux méritent spécialement l'attention. D'abord la grande assemblée des catholiques, tenue à Mayence dans la première quinzaine d'octobre 1848. Elle traça le plan de la jeune *Association catholique allemande* : pas de politique ; défense des intérêts religieux ; action pour faire pénétrer l'esprit catholique dans les institutions et les mœurs. Buss y fit le procès du capitalisme ; il rêvait une reconstruction sociale dans laquelle les liens corporatifs auraient une sanction.

Plus importante encore fut la réunion des évêques à Wurzbourg à la fin du même mois, pour prendre position devant les grands problèmes du jour et donner des directives fermes. L'heure était grave. Car si un conservatisme étroit pouvait être funeste, n'y aurait-il pas aussi danger à se laisser entraîner par le courant libertaire et démocratique ? Péril bien réel : les laïcs, conscients des services rendus et de ceux qu'ils étaient appelés à rendre dans un Etat démocratique, n'auraient-ils pas des exigences attentatoires aux droits de la hiérarchie ? Quelques membres du clergé inférieur manifestaient le désir d'introduire la démocratie dans l'Eglise : le mouvement « synodal » se révélait menaçant. La grande idée d'une église nationale allemande était dans l'air, et ne déplaisait pas à certains prélats ; n'était-elle pas dangereuse pour l'unité de l'Eglise ? Döllinger et d'autres se laissèrent séduire et l'on sait à quelles tristes démarches le nationalisme devait les mener. Les évêques réunis à Wurzbourg, sous la sage conduite de von Geissel, surent éviter tous ces dangers ; ils tracèrent une ligne de conduite nette et ferme, tout en faisant grande la part du laïcat et en lui faisant confiance ; ainsi ils maintinrent sans heurts les droits de la hiérarchie. Ils firent très large la place à la liberté : c'est sur le terrain des libertés légales qu'ils comptent se tenir et se défendre ; ils témoignèrent aussi d'un souci très éclairé des nécessités sociales. Dans leur lettre aux princes ils écrivaient : « Quelle que soit l'horreur de l'Eglise pour les tentatives anarchiques de toutes sortes et

(15) *Ib.*, p. 374.

si rigoureusement qu'elle les condamne, elle a pourtant un intérêt vital à ce que soit fixé et assuré tout ce que le cri général d'affranchissement à l'endroit de la tutelle et du contrôle administratif contient de légitime » (16). Et dans leur lettre pastorale aux fidèles : « Nous ne méconnaissons pas les grandes et nobles choses qui sont l'enjeu de l'heure actuelle. Nous ne méconnaissons pas l'aspiration vers un état de liberté civique et nationale, qui doit être plus vrai et plus équitable que dans le passé » (17). « La confiance de l'Eglise envers le peuple, conclut G. Goyau, répondait à la confiance du peuple envers l'Eglise » (18).

Vers le même temps, l'aristocrate von Ketteler, devenu prêtre et démocrate, profondément conscient des responsabilités du sacerdoce chrétien, auquel Dieu donne une si haute dignité non pour régner sur les fidèles mais pour les servir et « laver les pieds de tous », exposa dans la chaire de la cathédrale de Mayence les doctrines sociales du catholicisme et insista, avec une vigueur peu commune, sur l'idée chrétienne de propriété. Il dénonçait comme « un crime perpétuel contre la nature » la conception moderne qui fait du propriétaire un souverain absolu de ses biens, sans responsabilité et dispensé de toute fonction sociale (19).

L'attitude des catholiques allemands en 1848 fut aussi éclairée que généreuse. « Il semblait que s'inaugurât une alliance entre l'Eglise et une importante fraction de la foule ; et de cette alliance, pour laquelle l'Eglise n'allait pas marchander ni ses dons ni sa peine, devaient résulter le rôle social d'un Ketteler, la multiplicité des œuvres sociales et, plus tard, des projets de loi sociaux, et le souci constant du clergé allemand de ne point aviser seulement à la défense de ses libertés, œuvre toute négative, mais aussi et surtout au règne de l'idée chrétienne dans tous les détails des rapports économiques, et à la pénétration des exigences chrétiennes dans toutes les applications de la justice sociale » (20).

III

Les événements de Paris, surtout ceux de Vienne, eurent leur contre-coup en Italie ; Milan, Venise se soulevèrent contre l'Autriche, Brescia chassa sa garnison, Modène, Parme se proclamèrent républiques ; en Piémont, Charles Albert accorda une constitution et déclara la guerre à l'Autriche. Naples eut son insurrection. A Rome enfin éclata un soulèvement républicain.

La révolution italienne n'est pas proprement une révolution sociale ; d'ailleurs, le pays, sauf le Milanais, n'était pas industriel. Elle a

(16) *Acta Lacensia*, t. 5, p. 1133.
(17) *Ib.*, p. 1128-1132.
(18) Goyau, *o.c.*, p. 396.
(19) *Ib.*, p. 400. — A. Kannengieser, *Ketteler*, Paris, 1894, p. 29.
(20) Goyau, *o.c.*, p. 427.

un double caractère qui lui est propre : elle est avant tout nationaliste : les patriotes désiraient ardemment secouer le joug de l'étranger, spécialement celui de l'Autriche ; elle veut de plus briser l'absolutisme des princes, soutenus par l'Autriche, et mettre fin à ses abus. Dans les Etats de l'Eglise elle eut conséquemment un caractère anticlérical plus ou moins accentué. La grande force révolutionnaire se trouve dans les sociétés secrètes ; celle des *Carbonari* comptait, en 1820, près de sept cent mille membres. Vers 1830 les patriotes s'étaient divisés en deux groupes : la *Jeune Italie,* ayant à sa tête Mazzini, partisan d'une révolution générale, et les *Néo-guelfes,* caressant le rêve de Gioberti d'une confédération italienne dont le pape serait le chef moral et le roi de Sardaigne le chef politique et militaire ([21]).

Les débuts du règne de Pie IX avaient été marqués par des réformes libérales : d'abord il avait accordé une amnistie générale, en 1847 concédé la *Consultà di Stato,* conseil de laïcs, en 1848 une constitution libérale établissant le régime représentatif. Les sympathies de tous les patriotes se tournèrent vers lui ; il était devenu l'idole des Romains ; ce qui ne les empêcha nullement de fonder de multiples associations secrètes animées d'un esprit farouchement révolutionnaire. « Tant que le Souverain Pontife gouverna selon leurs vues, l'accord fut parfait ; mais le jour où, excédé, Pie IX fit mine de résister, les patriotes italiens se retournèrent comme un seul homme contre lui. Histoire éternelle des démagogies » ([22]). Le jour où il refusa de déclarer la guerre à l'Autriche, sa popularité fut ruinée. En vain essaya-t-il de calmer l'effervescence en faisant choix d'un ministre très libéral, le comte de Rossi ; celui-ci, condamné par les *Ventes,* fut poignardé par les conjurés, le 15 novembre 1848 ; le soir, la ville était en révolution et le pape en fuite. Bientôt fut proclamée la République romaine, dont la présidence revint à un triumvirat dont Mazzini était le chef ; Garibaldi prit le commandement de l'armée.

La victoire fut courte. L'armée française s'empara de Rome ; le pape y rentra le 12 avril 1849, revenu de ses illusions libérales. Les Autrichiens se réinstallèrent dans leurs anciennes positions ; une réaction absolutiste se dessina partout, sauf au Piémont, qui prit la tête du mouvement libéral et nationaliste.

Désormais, la question italienne et la question romaine étaient posées d'une façon inquiétante : Cavour les résoudra par la ruse et la force.

IV

En Belgique, la révolution parisienne ne provoqua ni troubles ni

(21) Palhories, *Gioberti,* Paris, 1929. — U. Padovani, *Vincenzo Gioberti, ed il cattolicismo,* Milan, 1927. — De saints prêtres comme Rosmini désiraient des réformes libérales ; il s'entremit auprès du pape à Gaëte : Palhories, *Rosmini,* Paris, 1908.

(22) Bertaut, *o.c.,* p. 320.

soulèvements. Le danger était cependant réel. La condition des ouvriers était misérable : la transformation de la Belgique, de pays agricole en pays de grande industrie, avait jeté la masse des prolétaires dans le paupérisme. Depuis 1847 surtout, notre patrie était devenue le refuge d'un grand nombre d'agitateurs étrangers : Karl Marx, résidant à Bruxelles depuis 1845, y médita et prépara son célèbre *Manifeste communiste*. Les associations libérales démocratiques inclinaient vers le socialisme. Malgré la disette, la crise financière, la stagnation des affaires et le chômage, la propagande révolutionnaire fut impuissante : il n'y eut pas la plus petite agitation dans la rue. Le gouvernement avait pris la précaution de désarmer l'aile gauche du libéralisme par une extension du suffrage, en abaissant le cens électoral jusqu'à l'extrême limite prévue par la Constitution ; il fit face à la crise par un ensemble de mesures financières et économiques. Quelque bandes françaises, qui avaient voulu envahir le territoire, furent facilement dispersées à la frontière par l'armée et la gendarmerie.

La crise de 48 n'apporta aucun changement notable à l'attitude des catholiques envers les classes pauvres ; elle n'amena non plus aucune réaction. Leur attention d'ailleurs était absorbée par la nécessité de se défendre contre les tentatives de laïcisation de l'Etat par les libéraux devenus agressifs. Sans doute ils n'avaient pas oublié le programme mennaisien développé dans *L'Avenir* (23), ni les leçons données à l'université de Louvain par de Coux ; en tout cas, ils ne se désintéressaient pas des misères sociales. Mais « leur dévouement s'attacha trop exclusivement à panser les plaies, sans chercher assez à en prévenir le retour... Certains catholiques cependant virent plus clair. Dès 1843, deux chrétiens admirables, Visschers et Ducpétiaux, dirigent l'enquête de 1843-1845 (4 volumes publiés de 1846 à 1848) sur la situation du travailleur ; à la suite de celle-ci, le second dévoile courageusement les ravages matériels et moraux dont souffre cruellement la classe ouvrière ; il préconise des mesures énergiques pour y porter un remède vraiment efficace » ; son activité eut quelques résultats heureux, pratiques et immédiats. Plus tard, « sous son inspiration, les congrès de Malines (1863, 1864, 1867)... signalent l'importance des problèmes sociaux » (24).

---

(23) Voir E. de Moreau, S. I., *Les idées mennaisiennes en Belgique*, dans *N.R.Th.*, t. 55, 1928, p. 570. L'influence de Lamennais fut très grande en Belgique. Il est à noter que, dans son programme social, la seule mesure immédiate proposée est la liberté d'association, réalisée en Belgique.

(24) E. de Moreau, S. I., *Le catholicisme en Belgique*, Liège, p. 41-42. — L. de Lichtervelde, *Léopold I^er^*, Bruxelles, 1929, ch. XI, La victoire de 1848, p. 247. — De Camps, *L'évolution sociale en Belgique*, Bruxelles, 1890, ch. IV-VI.

V

L'Espagne de 1833 à 1874 vécut une série de guerres civiles et de troubles ; les révolutions y ont un caractère nettement politique, nullement social. Cependant la gravité du problème social n'échappa point à la clairvoyance de quelques esprits d'élite : Balmès, né d'une famille de pauvres artisans, et l'aristocrate Donoso Cortès l'ont nettement perçu.

Le prêtre philosophe Balmès n'a rien d'un révolutionnaire ; on pourrait le qualifier de conservateur progressiste. Au chapitre 47 de son livre *Le protestantisme comparé au catholicisme*, il stigmatise les principes d'une civilisation toute matérielle et notamment de l'école libérale : « La misère s'est accrue dans la proportion même de l'augmentation des produits. Aux yeux de tout homme doué de prévoyance il est clair, comme la lumière du jour, que les choses suivent une direction erronée et que, si l'on n'y peut porter remède à temps, le dénouement sera funeste... D'une part, l'accumulation de richesses, fruit de la rapidité du mouvement industriel, tend à l'établissement d'un système qui exploiterait, au profit d'un petit nombre, les sueurs et la vie de tous ; d'autre part, cette tendance même trouve son contrepoids dans les idées de nivellement dont une foule de têtes sont agitées et qui, formulées en différentes théories, attaquent plus ou moins ouvertement l'organisation actuelle du travail, la distribution des produits et la propriété même. Des multitudes immenses, accablées de misère, privées d'instruction et d'éducation morale, sont disposées à soutenir la réalisation de projets non moins criminels qu'insensés, le jour où un concours funeste de circonstances rendra la tentative possible... Il est clair que, pour améliorer les masses, il ne suffit pas de l'inspiration des intérêts privés, ni de l'instinct de conservation qui anime les classes fortunées » (25). — « Il faut l'avouer, les classes aisées de la société actuelle ne remplissent pas le devoir qui leur appartient : les pauvres doivent respecter la propriété des riches, mais les riches à leur tour sont obligés de respecter la fortune des pauvres : Dieu l'a réglé ainsi » (26). — « Nous le disons sans détour : si l'on bannit du monde les principes moraux, si l'on veut fonder exclusivement sur l'intérêt le respect dû à la propriété, les paroles adressées ici au pauvre ne sont qu'une imposture : il est faux que son intérêt privé soit d'accord avec l'intérêt du riche » (27).

Quel est le remède ? Explicitement, il ne conclut qu'à la nécessité de la bienfaisance ; mais on lui ferait sans doute tort en croyant qu'il ne songeait à rien d'autre : « Il suit de ce que je viens d'exposer

(25) Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, ch. XLVII, Bruxelles, 1854, p. 81.
(26) *Ib.*, p. 82.
(27) *Ib.*, p. 84.

que le ressort de la bienfaisance manque à l'organisation sociale », et, comme corollaire pratique, il demande la reconnaissance par l'Etat des ordres religieux, entravés et suspectés. Mais sa pensée profonde est que le remède se trouve dans le retour aux principes évangéliques et à la loi de charité. « En vain imaginera-t-on des expédients nouveaux, en vain tracera-t-on des plans ingénieux : la société a besoin d'un agent plus puissant que l'administration. Il est de toute nécessité que le monde se soumette à la loi de l'amour, s'il ne veut passer de nouveau sous le joug de la force : charité ou servitude. Tout peuple qui n'a point eu la charité, n'a trouvé d'autre moyen de résoudre le problème social que d'assujettir le plus grand nombre à l'esclavage » (28). Il est peut-être intéressant encore de noter, à titre de renseignement sur l'état de l'Espagne, que ce fils d'artisan dénonce le paupérisme comme dévorant les plus riches sociétés du globe, et proclame que sa patrie, cette nation, réputée « une nation de fainéants et de moines », ne connaît pas cette plaie (29).

Jean François de la Salud, Donoso Cortès, marquis de Valdegamas, revenu du libéralisme, écrivit en 1851 son livre *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme.* Ce livre original et profond, malgré certaines outrances, mérite encore aujourd'hui d'être lu. Pour le noble marquis, la société idéale est composée, au point de vue social, de classes harmoniquement hiérarchisées ; au point de vue politique, elle sera une monarchie forte, mais tempérée d'aristocratie et de démocratie : l'Eglise réalise cet idéal (30).

La thèse de l'ouvrage peut se résumer ainsi : seul le catholicisme a donné et peut donner la réponse catégorique, cohérente et adéquate à tous les problèmes que pose l'esprit humain ; en particulier à l'angoissante question du mal. Toutes les autres écoles ont misérablement échoué. De toutes, l'école libérale (il parle, semble-t-il, de celle des doctrinaires) est « la plus stérile, parce qu'elle est la plus ignorante et la plus égoïste » (31). Son vice radical, comme sa faiblesse, consiste dans son mépris de la théologie, sa peur de toute affirmation dogmatique, son éclectisme inconsistant (32). Son « erreur fondamentale » est « de ne donner d'importance qu'aux questions de gouvernement, lesquelles, comparées à celles de l'ordre religieux et social, n'en ont réellement aucune » (33). Les écoles socialistes « l'emportent sur l'école libérale, spécialement parce qu'elles vont droit à tous les grands problèmes et à toutes les grandes questions, et parce qu'elles propo-

(28) *Ib.*, p. 82.
(29) *Observations sur les biens du clergé.* Voir aussi *L'art d'arriver au vrai,* traduit par M. Manec, avec une préface de Blanche Raffin, Liège, 1851.
(30) Donoso Cortès, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme,* Livre I, ch. III, éd. de Bruxelles, 1851, p. 35-36.
(31) *Ib.*, Livre II, ch. VIII, p. 140.
(32) *Ib.*, Livre II, ch. VIII, passim.
(33) *Ib.*, p. 144.

sent toujours une résolution péremptoire et décisive » (34). Elles ont donc « une grande supériorité sur l'école libérale et par la nature des problèmes qu'elles se proposent de résoudre, et par la manière de les poser et de les résoudre. Leurs maîtres se montrent familiarisés jusqu'à un certain point avec ces spéculations hardies qui ont pour objet Dieu et sa nature, l'homme et sa constitution, la société et ses institutions, l'univers et ses lois. De ce penchant à généraliser tout, à considérer les choses dans leur ensemble... résulte pour eux une plus grande aptitude pour pénétrer, sans se perdre et sans s'effrayer, dans le labyrinthe inextricable de la logique rationaliste, et pour en sortir » (35).

Mais la faiblesse du socialisme provient des contradictions internes inhérentes au système : il est lui-même un éclectisme : professant ouvertement le rationalisme, il est tout-puissant pour détruire ; mais il entend aussi construire : édifier une société nouvelle ; son dynamisme lui vient des éléments qu'il emprunte, en les déformant, au catholicisme, comme les idées de liberté, d'égalité, de solidarité, de fraternité, etc. (36). « Le socialisme aujourd'hui est encore un semi-catholicisme et rien de plus ; ...il ne me serait pas difficile de démontrer que, chez le plus avancé de ses docteurs, il y a plus d'affirmations catholiques que de négations socialistes ; ce qui, en résultat, donne un catholicisme absurde et un socialisme contradictoire » (37).

La force du catholicisme, même au point de vue humain, c'est la plénitude, la cohésion de sa doctrine, de sa synthèse dogmatique : « Le catholicisme n'est pas une thèse et, conséquemment, il ne peut être combattu par une antithèse. C'est une synthèse, qui embrasse tout, qui contient tout, qui explique tout, et qui ne peut être, je ne dirai pas vaincue, mais même combattue que par une synthèse de même espèce, embrassant à sa façon, contenant et expliquant toutes choses. Toutes les thèses et antithèses humaines s'absorbent amplement dans la synthèse catholique » (38).

Les événements ont confirmé les vues de Donoso Cortès : plus que jamais le catholicisme apparaît, avec sa doctrine sociale, comme pouvant seul apaiser les conflits et donner une solution aux problèmes de l'heure ; seul il peut opposer aux synthèses socialiste et communiste une synthèse cohérente et dynamique, et concilier à la fois la justice et la charité, le respect de la personnalité et les droits de la

(34) *Ib.*, p. 142.
(35) *Ib.*, ch. IX, p. 146 ; voir aussi ch. X, p. 172.
(36) *Ib.*, p. 146-148 ; ch. X, p. 172-174. Donoso Cortès étudie les socialistes français, il ne parle pas des allemands. Il considère surtout Proudhon ; il rend hommage à son originalité mais montre impitoyablement ses contradictions. Voir p. 150-170, 219-226.
(37) *Ib.*, l. III, ch. V, p. 234.
(38) *Ib.*, p. 235.

solidarité, l'autorité et la liberté. Or, aujourd'hui on ne pourrait plus apporter l'excuse de l'ignorance : les papes ont parlé clairement et à haute voix. Comment les catholiques comprendront-ils leur devoir ? Auront-ils assez d'abnégation, de courage et d'amour pour le remplir intégralement, sans se laisser cependant entraîner à des concessions téméraires ? L'avenir, la paix du monde dépend en partie de leur attitude. Jadis Lamennais exaspéra les oppositions par ses excès de parole ; Maret souleva des suspicions par ses imprudences ; aujourd'hui, si l'on veut amener les classes aisées à prendre conscience nette de leur responsabilité et de leurs obligations, il est nécessaire que les propagandistes n'adoptent pas le langage de ceux qui appellent à la lutte des classes, langage aussi imprudent que contraire à la charité chrétienne. On ne doit pas l'oublier : une mentalité ne se change pas du jour au lendemain ; les préjugés ne cèdent pas à la violence, mais se raidissent, l'histoire le montre. Ils sont dissipés par la lumière croissante, offerte dans la charité. Cela vaut pour les socialistes, les communistes, et aussi pour les conservateurs.

E. HOCEDEZ, S. I.

UNE EXPERIENCE DE PASTORALE PROTESTANTE : CAUX (1)

Le voyageur qui passe par Montreux aperçoit à 700 m. au-dessus de lui, sur le flanc de la montagne, les loggias et les tourelles pointues d'un château de légende.

C'est l'ancien Caux-Palace, construit lors de la grande prospérité touristique de la Suisse, et devenu depuis 1946, sous le nouveau nom de « Mountain-House », le centre européen du R.A.M. (Ré-Armement Moral).

J'avais souvent porté mes regards, par les croisées du train, vers ce château de rêve, où, disait-on, l'on vivait dans une atmosphère « de rêve » ; là-haut, plus d'égoïsme, plus de conflits d'intérêts ; les hôtes (au nombre de 1200) y séjournaient dans la cordialité la plus franche, s'acquittant eux-mêmes de toutes les besognes ménagères.

---

(1) Le R.A.M., connu d'abord sous le nom de groupe d'Oxford, fut fondé par le Dr Frank Buchman.

Dans la *Nouvelle Revue Théologique* de février 1937, p. 181-188, le P. O'Brien a présenté aux lecteurs « Le Groupe d'Oxford ». Il l'a fait sur la base de deux ouvrages parus alors : « Ceci n'est pas pour vous » de M. A. J. Russel et « Ma vie a commencé hier » de Stephen Foot. On pourrait ajouter aujourd'hui les volumes de P. Howard : « Les idées ont des jambes » (Editions La Baconnière, Suisse, 1947 et « That man Frank Buchman » et le livre de E. Howell, « S'évader pour vivre ». Nous n'avions plus à reprendre ici les indications historiques fournies par le P. O'Brien ; nous nous permettons de les supposer connues de notre lecteur, comme nous faisons pleinement nôtres les appréciations et les réserves de notre prédécesseur.

Depuis 1937 le mouvement créé par F. Buchman n'a cessé de se développer, attirant à lui des hommes politiques, des écrivains, des industriels en vue. Deux nouveaux centres, fondés l'un à Mackinac (U.S.A.), l'autre en Suisse (Caux) ont entrepris de refaire, sur une grande échelle, les expériences religieuses réalisées autrefois dans de petits groupes. C'est du centre de Caux que nous nous occupons dans cette note.

Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg, dans le diocèse duquel se trouve le centre de Caux, a publié dans l'organe officiel de l'évêché (*La Semaine Catholique*, 26 sept. 1947), une déclaration au sujet de cet établissement.

Après avoir noté « le climat de compréhension mutuelle » et les « résultats excellents » dans le domaine social, obtenus à Caux, il attire l'attention sur les « écueils » du mouvement, qui « laisse dans l'ombre des questions essentielles (Trinité, Eglise, Sacrements) ». « La recherche et la mise en évidence des valeurs communes aux diverses confessions ou religions est légitime, dit-il, elle ne doit pas conduire à sacrifier ou à minimiser les valeurs non communes qui sont souvent fondamentales ». Mgr Charrière insiste donc pour que les catholiques, qui veulent apporter au Réarmement moral un concours vraiment efficace, se prémunissent contre les dangers possibles par un attachement indéfectible aux directives du Pape et des Evêques ».

Notre article n'ajoute rien d'essentiel à ce qui avait déjà été dit par le P. O'Brien en 1937. Il se propose seulement de montrer en pleine activité un des centres les plus importants du mouvement et espère donner ainsi à nos prêtres des idées dont ils pourraient tirer profit pour leur propre ministère.

Dans cette petite cité, ayant sa centrale téléphonique, sa librairie, son bureau de presse, il n'y aurait eu que trois ou quatre salariés. Toutes les races, toutes les nations, hier ennemies, y fraternisaient : Anglais et Allemands y discutaient les conditions d'une véritable démocratie ; Néerlandais et Indonésiens encore en lutte y confrontaient leurs points de vue sur la colonisation ; patrons et ouvriers tâchaient d'y résoudre leurs conflits ; enfin protestants et catholiques apprenaient à s'y connaître et à s'y apprécier. Et tout cela en vertu du seul principe : « Dieu a un plan sur la société, sur l'humanité ; à chacun de chercher, sans égoïsme ni amour-propre, à comprendre quel est, pour lui, patron ou ouvrier, Allemand ou Anglais, ce plan et à le réaliser dans son entourage. »

« Table d'arbitrage, disait l'amiral Byrd, où Dieu présidera. »

Premiers contacts.

Au mois de juillet, je reçus d'un ami une invitation à monter à Caux ; car — détail à souligner — personne n'y est admis sans être invité ou, du moins, sans avoir un répondant. Dans le hall d'entrée, assis autour d'une table, siège en permanence un comité de réception : ses membres surveillent, sans en avoir l'air, les allées et venues. Un visage nouveau ? on se porte à sa rencontre : « Vous avez fait bon voyage ? D'où venez-vous ? De la part de qui venez-vous ? »

Si, d'aventure, on s'avisait de répondre : « De la part de personne. Je viens par simple curiosité ». — « Nous regrettons, lui répondrait-on ; ce n'est pas ici un hôtel ; c'est une propriété privée ». Et on vous éconduirait poliment. Le cas s'était encore présenté le jour de mon arrivée.

Muni donc de mon invitation, j'avais pris place dans le petit train de montagne qui vous hisse jusqu'à ce nid d'aigle.

« Vous allez à Mountain-House ? », me demanda ma voisine. Sur ma réponse affirmative, elle laissa aussitôt déborder son enthousiasme. Cette facilité à entrer en contact, à s'ouvrir sans arrière-pensée, c'était, je devais le constater encore davantage là-haut, une des caractéristiques de la maison.

« C'est la première fois que vous montez ? » s'informe ensuite ma compagne de voyage.

— Oui. Et vous-même ? Revenez-vous chaque année ?

— Cela dépend de la direction, me répondit-elle.

Je supposais qu'il s'agissait de la direction de l'hôtel, qui tenait ses clients au courant des possibilités de logement. Mais, après plusieurs allusions à cette fameuse direction, dont tous se prévalaient, ne fût-ce que pour se décider à aller en excursion, je compris qu'il s'agissait de tout autre chose : il s'agissait de la direction que Dieu donne à chaque âme qui le consulte avec sincérité et recueillement. C'est là

une autre caractéristique du R.A.M. Chacun a en poche un carnet où il prend note des « directions » que Dieu lui envoie pour lui ou pour les autres. Cela se fait en privé chaque fois qu'on doit prendre une décision, de façon collective et à tout moment lors des réunions d'équipes, des cercles d'études, etc. J'assistai ainsi à la réunion matinale de 7,30 h., où l'on prépare le programme de la journée ; après chaque proposition, le président demande aux assistants de consulter Dieu. Quelques minutes de recueillement, pendant lesquelles chacun griffonne dans son carnet ce qui lui semble être la volonté de Dieu ; ensuite l'on compare et l'on confronte les « directions », et l'on prend une décision.

Je fus accueilli à la descente du train par mon ami, congratulé par le comité de réception, conduit au bureau des arrivées, où l'on me remit une fiche : « World Assembly Caux, n° 1520 ». C'était le numéro de ma chambre que je devais partager — vu la grande affluence — avec un mécanicien anglais et un journaliste autrichien. Au dos de la fiche un souhait de bienvenue : « We have pleasure in welcoming you to this room and hope that you will be comfortable in it ».

Aussitôt installé, je fus pris par l'activité multiple de la maison. Car — notons-le en passant — aucun règlement dans cette demeure étonnante et pourtant une organisation souple et sûre, qui éliminerait sans tarder quiconque voudrait y vivre en parasite ou qui ne se plierait pas à l'esprit général. Une équipe de 200 militants (²), formés à Mackinac (Michigan) aux méthodes du R.A.M., et disséminés parmi les invités, veillent à ce que ceux-ci, aussitôt arrivés, soient entourés, embrigadés dans une équipe de plongeurs, de balayeurs, d'aides-cuisiniers, ou, s'ils présentent des aptitudes spéciales, dans une équipe de théâtre, de presse, de photographes, etc... S'il renâcle et refuse d'entrer dans cette vie communautaire, si, par sa toilette ou par ses mœurs, il détonne trop sur l'atmosphère de la maison, on lui fera comprendre poliment que la place manque, que sa chambre est retenue, etc.

Prédication up-to-date.

Chaque jour, à 11 h. et à 17 h., un meeting réunissait dans le grand salon la majorité des participants. Le sujet de ces meetings se distribuait sur un cycle de trois semaines. C'était, en effet, la durée moyenne de la retraite. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : une retraite, passée non pas dans l'austérité, le silence, la solitude, mais une retraite à l'américaine, au milieu de tout le confort moderne — celui

(2) Beaucoup d'entre eux se sont donnés entièrement au mouvement et dépendent donc, pour leur activité et leur subsistance, du Dr Buchman. C'est là comme l'embryon d'un nouvel ordre religieux. — Le chroniqueur du « Time » (janv. 1947), dans un article satirique, les nommait les « Buchmanites ».

d'un hôtel de luxe — dans un paysage merveilleux, dans une animation honnêtement mondaine et pleine de gaieté. La seule marque d'austérité que j'aie pu constater, c'est l'absence totale de tabac et de boissons alcoolisées. Celui qui allumerait une cigarette se sentirait vite un objet de curiosité et s'empresserait de l'éteindre : opération fort délicate d'ailleurs, vu l'absence totale de cendriers. Notez cependant qu'aucun règlement ne défend de fumer. Mais, plutôt que de recommencer cette expérience embarrassante, le fumeur incorrigible préfère quitter Caux : le cas est d'ailleurs fréquent.

A 11 h. donc tout le monde se retrouve au grand salon pour assister à la conférence, conférence illustrée par des panneaux humoristiques, faite par une équipe de 5 ou 6 conférenciers — hommes et femmes — et entrecoupée de chants, de chœurs et de confessions publiques.

Ce sont plutôt des dialogues (3) que des conférences et — autre sujet d'étonnement — des dialogues présentés de façon presque puérile : le public pourtant est, en général, composé de personnes cultivées.

Exemple : premier panneau : une pomme. — « Qu'est-ce qui manque à cette pomme ? »

Diverses réponses, teintées d'humour, mais dont aucune ne s'avère satisfaisante.

Il ne manque donc rien à cette pomme ; c'est à l'homme qui la mange que manque quelque chose. — « Mais l'homme ? Qu'est l'homme ? »

Second panneau : un paon et un corbeau.

— « Où est la différence ? » — Réponse : « Le paon a un beau plumage. » — « Mais si on lui ôte son plumage ? (et le panneau est ainsi fait qu'on peut ôter les plumes), qu'est-ce qui reste ? » Réponse : « Un oiseau de part et d'autre. »

Conclusion : La nature de l'homme est toujours la même, qu'il soit paré de qualités brillantes (comme les représentants de la race latine) ou de qualités moins voyantes (comme les représentants des races nordiques).

Et ainsi de suite.

Je me rappellerai toujours ce panneau, où l'on voit une vieille demoiselle, tout en larmes, coupant, morceau par morceau, la queue de son chien. Morale : Il est moins pénible de faire les sacrifices nécessaires en une seule fois, que d'y aller progressivement par petites

---

(3) Chez nous, aussi, certains prédicateurs de retraite ont employé avec succès la méthode des dialogues, p. ex. dans des retraites mixtes aux jeunes mariés de la J.O.C. Nous ne comprenons pas assez combien nous pouvons être ennuyeux avec nos longs monologues de 30 ou 45 minutes : nos auditeurs sont des habitués de la radio, où l'on a toujours soin de faire alterner les voix d'hommes et de femmes, la musique et la parole.

étapes. Saint Ignace, dans ses *Exercices spirituels,* ne disait pas autre chose.

Un autre panneau, fort caractéristique de la méthode, représentait une auto en panne au bas d'une forte pente ; les trois occupants sont fort affairés : l'un arrache le chauffeur de son siège : symbole de ceux qui disent : « Si moi j'étais au gouvernement, tout irait bien » ; un autre repeint la carrosserie en rouge : « quand le monde sera communiste, tout ira bien », se dit-il ; le troisième rembourre les coussins des sièges. « Quand tout le monde sera confortablement installé, quand tous auront un toit et du pain, c'est alors que tout ira bien. »

Et tous se trompent ! Quel est le seul vrai remède ?

Panneau suivant : l'auto est arrivée au sommet de la pente, abandonnant dans le fossé un bidon vide : « New spirit ».

Il faut un esprit nouveau : les institutions sont bonnes, les gouvernements actuels ne sont pas plus mauvais que d'autres, la crise économique n'est pas seule responsable du gâchis ; ce qu'il faut c'est un esprit nouveau, l'esprit de collaboration loyale, sous le regard de Dieu, la démocratie inspirée.

« Nous sommes bien trop compliqués, pensais-je durant ces séances, nous qui voulons faire entrer dans chacun de nos sermons ou instructions de retraite toute la conception chrétienne du monde ».

Ce qu'il faut, même pour des adultes cultivés, ce ne sont pas des comprimés de théologie, même vitaminés, mais des choses concrètes, simples, vivantes (4).

« Que les prédicateurs se placent au point de vue du consommateur » réclamait P. Claudel. Ces consommateurs n'ont point la faculté d'abstraction que donne la formation philosophique. Mais une attitude d'esprit qui nous empêche d'être compris de la moyenne de nos auditeurs, n'est-ce pas plutôt une déformation (5) ?

Rien de tel pour réapprendre aux jeunes prêtres la façon de parler aux hommes que de faire un stage de professeur dans les petites classes : un enfant n'est pas encore assez poli — ou assez apathique — pour écouter jusqu'au bout celui qui ne parle pas de façon concrète.

---

(4) Le chroniqueur du « Time » (janv. 1947, p. 26) reproche à la méthode du R.A.M. de tomber dans les enfantillages et les dangers de la propagande de masses. Mais le danger de n'être pas compris des masses n'est-il pas plus réel et plus grave ?

— « Pourquoi donc le monde a-t-il souffert si effroyablement du fait de l'égoïsme ? demande l'amiral Byrd, un des plus ardents promoteurs du R.A.M. en Amérique. C'est que certains groupements d'intérêts égoïstes ont poussé très loin la technique de l'organisation et de la mobilisation des masses. En revanche les groupements de bonne volonté n'ont presque jamais montré ce talent d'organisation. Voilà pourquoi c'est trop souvent la mauvaise volonté qui prédomine dans les affaires humaines. »

(5) Voir à ce sujet les pertinentes observations de l'abbé Michonneau dans son livre : « Paroisse communauté missionnaire ».

Confessions publiques.

Ces conférences, ai-je dit, étaient entrecoupées de confessions publiques : les participants, qui sont touchés par la grâce de Dieu, viennent raconter leur conversion et avouer leurs torts :

« J'ai fait de fausses déclarations au fisc ; je les ai rectifiées ce matin par lettre » (honnêteté absolue).

« J'ai calomnié un de mes confrères dans un article de journal, avouait un journaliste bien connu en Suisse ; je lui ai écrit ce matin une lettre d'excuses » (amour absolu).

Les examens de conscience se font à la lumière des « quatre absolus », qui résument tout l'idéal de vie des membres du R.A.M. : honnêteté absolue — ; désintéressement absolu — ; amour absolu — ; pureté absolue.

Ce n'est rien d'autre que la morale évangélique et cela mène quelquefois très loin. Je ne veux citer qu'un exemple, très prosaïque, mais qui montre avec quel sérieux et quel « absolu » les convertis observent cet idéal : l'un d'eux paya ainsi au fisc, par scrupule d'honnêteté, un arriéré de 50.000 fr. pour des titres non déclarés.

Ces confessions sont des « témoignages », des expériences de vie. « Il nous arrive souvent, me disait un des dirigeants, des journalistes, des professeurs, des parlementaires, des professionnels de la parole ; ils se croient tenus de faire, eux aussi, à leur arrivée une déclaration : des idées générales, le plus souvent, des choses abstraites, du verbiage. On les écoute poliment : dans 2 ou 3 semaines, se dit-on, quand ils feront leur speech d'adieu, ils prendront un autre ton. Et de fait, s'ils persévèrent, ils ne se présenteront plus avec de grands mots ou des théories : ils viendront raconter leurs expériences religieuses, sociales, des faits vécus, concrets.

Spiritualité passe-partout.

C'est là une des forces de la méthode, mais aussi une de ses faiblesses : il manque au R.A.M. une doctrine clairement formulée, un « credo ». Le mouvement est issu du protestantisme anglo-saxon (6), mais il ne prétend être que théiste. Il veut que tous — théosophes,

(6) A ce propos, je crois intéressant de citer la remarque faite par Aldous Huxley : « Il est bon de noter que les religions qui méprisent le rituel, les images, la musique et les pompes diverses, qui sont destinés à reproduire l'état de bhakti, sont particulièrement susceptibles d'accès de renouveau de fièvre religieuse collective ; cette fièvre collective est beaucoup plus répandue dans les pays strictement protestants que dans les pays catholiques ; car il semble que des stimulants émotifs irréguliers soient nécessaires pour remplacer les stimulants légers, mais réguliers et périodiques, que fournit le rituel. La quantité totale d'émotion fournie par les diverses religions peut être la même : mais le dosage suivant lequel elle est distribuée est différent. Etant partisan de l'ordre et de la tenue et féru des arts, je préfère la méthode catholique à celle des protestants, qui tiennent un peu des corybantes » (*Le plus sot animal*, p. 286).

musulmans, bouddhistes, catholiques — puissent s'y sentir à l'aise (7).

Il prétend n'être qu'un dynamisme spirituel, une force de renouvellement qui poussera chacun à se réformer lui-même selon la forme religieuse qui est sienne.

Il ne veut retenir que l'élément commun de toute religion : la dépendance de Dieu. Les athées s'y convertiront peut-être à un vague théisme, basé sur l'expérience religieuse personnelle. Catholiques (8) et protestants, disent les dirigeants du mouvement, y trouveront de quoi vivifier leur vie religieuse propre, tombée trop souvent dans la routine ou le formalisme.

Pour le corps et l'esprit.

Aux repas : système restaurant automatique. Économie de matériel et de personnel. Chacun se sert soi-même au buffet et va s'installer avec son plateau à une des nombreuses tables, disséminées dans la salle. On lie connaissance, on parle des dernières conversions ou « changements » survenus dans la matinée.

Car on vit sa vie spirituelle en public ; quand on reçoit « le coup de foudre », on s'empresse d'en faire part à tous. Et le nouvel élu accepte les félicitations de chacun — en toute simplicité et fraternité.

A chaque repas, j'eus des voisins différents ; à chaque fois nous en venions à parler très vite de choses aussi personnelles, aussi confidentielles que si nous nous connaissions de longue date. Et la conversation se terminait par un échange d'adresses. Après 2 ou 3 semaines de contacts pareils, on pourrait aisément entreprendre le tour du monde, assuré de trouver partout la plus cordiale hospitalité : ici cherchait à se nouer une nouvelle fraternité mondiale, basée sur une charité toute chrétienne (Amour absolu).

Après les repas, chacun vaque à ses affaires privées ; puis c'est le travail d'équipe. On retrouve, avec un torchon ou un aspirateur en main, les graves messieurs — banquiers, parlementaires, militaires, etc. — rencontrés le matin au meeting. Ils ont troqué leur veste contre le tablier de la ménagère.

---

(7) « Le R.A.M. n'est ni une religion, ni une philosophie, et pas seulement une morale, mais, avant tout, la découverte moderne de la valeur sociale du christianisme » (Dr. Wick dans « Vaterland » du 22 juill. 1947).

(8) « Ne demandons pas au R.A.M. de résoudre le problème religieux ; lui-même se défend de le poser, parce que ce n'est pas sa sphère et là n'est pas son but. C'est là une affaire de conscience où chacun s'engage librement d'après les lumières qu'il reçoit de Dieu » (Déclaration du Père Marie-Joseph, Carme déchaussé). — « De par sa nature même et si justes que soient ses solutions sur des points secondaires, le Réarmement moral ne saurait représenter d'une manière adéquate la révélation divine, seule capable de sauver chaque âme et le monde entier. Ses chefs s'en rendent compte quand ils demandent eux-mêmes à leurs amis catholiques de rester ou de devenir des membres fervents de leurs communautés paroissiales ou diocésaines » (Déclaration de l'Evêque de Lausanne, Genève et Fribourg à propos du R.A.M., sept. 1947, déclaration déjà citée ci-dessus).

Après le souper, souvent il y a théâtre. Les pièces, très moralisatrices, ont toujours le même thème : les changements produits dans les différents milieux par la mystique du R.A.M. Une troupe où se mêlent les professionnels — comme Mad. Anderson d'Hollywood — et les amateurs. Comme à l'O.N.U., des écouteurs permettent à ceux qui ne comprennent pas l'anglais de suivre la pièce traduite dans les coulisses par des interprètes (9).

Le partage.

Le lendemain matin, j'assistai à la réunion du « team » théâtral : on discute les prestations de la veille, on prépare les représentations à venir, tout cela de façon collective, avec le carnet de direction sur les genoux.

Les directives d'ordre spirituel voisinent avec les détails les plus prosaïques. J'ai déjà noté cette facilité à se laisser aller aux confidences, à mettre en commun toutes les grâces spirituelles. Cela se fait tout le long de la journée, dans les contacts particuliers, mais plus explicitement et de parti pris dans les réunions d'équipe : c'est ce qu'on appelle « le partage ».

— « Il y a une scène qui laisse à désirer ; il faudrait la travailler. Et puis j'ai compris que jusqu'ici je n'avais joué que par vanité. Dieu m'a demandé de ne le faire que pour Lui. »

— « Une corde a cassé dans les coulisses, déclarait un machiniste récemment converti ; ce matin je me suis senti tellement heureux de pouvoir ainsi travailler pour Dieu que j'en ai pleuré de joie. »

Nous, catholiques, avons une pudeur de notre vie intérieure qui nous empêche de livrer ainsi à des inconnus le secret de nos rapports avec Dieu. Il y a dans la méthode du R.A.M. un « nudisme de l'âme » qui nous choque ou nous semble naïf : certes, il serait facile de ridiculiser certains de ces aveux ; cependant tout se fait avec une bonne volonté et une sincérité si évidentes qu'elles commandent le respect. Somme toute, c'est de la direction de conscience publique. On en devine les dangers, si cette tâche est confiée à un incapable ou à un fanatique. En l'occurrence, le président était un pasteur ; ses réponses et ses conseils témoignaient d'une solide connaissance de l'âme humaine et d'une grande délicatesse. Mais, m'a-t-on dit, ce n'est pas toujours le cas ; il arrive que le président force les secrets de l'âme dans des domaines où la plus élémentaire discrétion est de rigueur. On m'a parlé de ménages désunis à la suite de ces déballages publics, d'autres au contraire pour qui ce fut la réconciliation (10). Quelle source

(9) Durant les meetings les communications sont traduites, phrase par phrase, en anglais ou en français.

(10) Le Dr Tournier, un des membres les plus connus du R.A.M. note lui-même, dans son livre « Médecine de la personne » (chap. XX), « qu'il a été souvent appelé pour des troubles mentaux graves survenus à la suite d'expé-

aussi de complications sentimentales pour des jeunes gens et des jeunes filles, amenés ainsi à montrer en public le fond de leur âme (11). D'autre part, comment ne pas rester fidèle à des résolutions ou des grâces dont on a pris le public à témoin. L'arme est dangereuse : tout dépend de celui qui la manie.

Nous sommes aussi trop individualistes pour vivre ainsi une vie spirituelle communautaire. Il nous est infiniment désagréable de nous entendre donner des directives par une personne que nous connaissons à peine.

— « J'ai reçu une direction pour vous », vint un jour me dire mon compagnon de chambre. « Vous devez remettre votre départ à demain. »

— « Occupez-vous de vos affaires », étais-je tenté de lui répondre ; mais sa démarche était si évidemment inspirée par le seul souci de mon bien-être spirituel qu'il eût été indélicat de le rabrouer.

Mais cet individualisme, qui fait vivre à chacun sa vie à part, est-il toujours la formule idéale ? Ne constate-t-on pas, dans l'Eglise catholique également, une « poussée communautaire » ?

Que conclure de tout cela ? Avons-nous, catholiques, quelque chose à y apprendre ?

Ubi caritas et amor...

Tout d'abord il ne nous semble pas contestable que, pour beaucoup d'âmes, Dieu est là au travail, que l'Esprit souffle sur cette nouvelle « Colline inspirée ». Un homme d'affaires français, fervent catholique, me montrait une lettre de son directeur spirituel, prêtre de grande expérience, dont les ouvrages de spiritualité connaissent une vogue méritée :

« Il est certain, écrivait-il en substance, que fleurit dans ces milieux une véritable charité chrétienne : ubi caritas et amor, ibi Deus est ».

Scio et abundare.

D'autre part, il y manque cet esprit de pauvreté qui est caractéristique des œuvres bénies de Dieu. L'argent semble y couler à flot (12) :

---

riences spirituelles, notamment de réunions de témoignages ». Il conseille d'écarter de ces manifestations religieuses collectives les personnes d'équilibre psychologique instable.

(11) A Caux pourtant, malgré cette collaboration de tous les instants entre les jeunes gens et les jeunes filles, malgré l'atmosphère idyllique de l'endroit, on n'avait aucun reproche à faire sur la tenue morale : des fiançailles y furent conclues, des mariages célébrés, mais la « *pureté absolue* », exigée par le fondateur semble ne pas y être lettre morte.

(12) Le R.A.M. a acheté à Londres le Westminster Theatre pour la somme de 20 millions (francs belges). Les membres suisses ont acheté le Palace de Caux pour (fr. b.) 10 millions.

il n'est que de voir la suite imposante de voitures de luxe qui stationnent devant « Moutain House », pour se rendre compte qu'il s'agit là d'une œuvre de la classe possédante : « l'œuvre des réactionnaires capitalistes qui défendent leurs coffres-forts » disent les communistes.

J'y ai bien vu quelques ouvriers, des mineurs anglais principalement, qu'on met le plus souvent possible en avant pour faire preuve d'esprit démocratique et montrer qu'on n'exclut personne. Cependant, je ne puis m'imaginer que ces braves gens se sentent chez eux dans ce décor luxueux.

La question d'argent semble même inexistante : ni factures à payer en partant, ni pourboires à donner. Vous donnez ce que vous voulez ou pouvez : peu de chose souvent car les difficultés de change et les dévastations ne permettent pas, aux Allemands et aux Autrichiens p. ex., de se montrer très généreux.

Le goût bien anglo-saxon du confort déconcerte l'habitué de nos maisons de retraites, avec leurs soupes aux choux, leurs corridors glaciaux, leurs chambrettes blanchies à la chaux... et leurs affreuses gravures de piété ! Mais n'est-il pas légitime d'appâter les âmes par un milieu plaisant et confortable ? Est-ce toujours la bonne tactique que de faire tomber dès le premier soir sur des âmes, encore mal apprivoisées, toute l'atmosphère conventuelle ?

Sous ces dehors idylliques peuvent se jouer, malgré tout, des conflits terribles où la générosité a l'occasion de monter bien haut dans le don de soi.

— « J'ai passé ici les jours les plus terribles de ma vie », me disait un jeune belge, alors que nous déjeunions ensemble à la terrasse, par une splendide matinée d'été ; à nos pieds, 700 m. plus bas, s'étalait la rade de Montreux et la surface moirée du lac de Genève. — « Comment, lui dis-je, mais c'est le paradis ici ». — « Oui, mais j'y ai été amené à reconsidérer les buts de mon existence et à prendre pour l'avenir des décisions qui m'ont terriblement coûté ».

La « reformatio vitae » de l'ascète de Manrèse dans un Palace : pourquoi pas ?

Christianisme tronqué.

Que dire des méthodes ?

Elles n'apportent rien de vraiment nouveau : tout ce que le R.A.M. propose comme moyens de sanctification, nous le possédions depuis longtemps : la « guidance » ou direction n'est au fond que l'exercice de la présence de Dieu ; leur « partage », la confession ou la correction fraternelle ; nous possédons dans les sacrements des moyens infiniment plus efficaces de « changement » ou conversion.

Ce qui est vrai, c'est que nous sommes trop souvent comme David

revêtu de la lourde armure de Saül : il ne pouvait plus bouger ! Tandis qu'avec une simple fronde il terrassa le plus terrible des ennemis. Nous possédons une panoplie d'armes spirituelles bien plus complète et plus perfectionnée ; mais, hélas, ce n'est souvent qu'une panoplie de musée, qui reste accrochée au mur et que nous contemplons d'un air blasé et sceptique. Le R.A.M. n'a qu'une ou deux armes ; mais, de ces armes, il tire le maximum de rendement ; car il les manie dans l'enthousiasme et la joie de redécouvrir leur usage.

C'est bien cela : la joie d'un enfant qui reçoit un jouet neuf et qui joue le jeu avec tout l'entrain de la jeunesse. Nous sommes fatigués de jouer ; nous avons perdu notre entrain, nous sommes vieux. C'est là ce que Caux peut nous donner : la joie de redécouvrir notre religion et l'enthousiasme de nos débuts ([13]).

Les hôtes de Caux découvrent souvent que la religion n'est pas cette chose surannée et pompeuse qu'ils avaient cru, mais qu'elle est « vie », que Dieu est un Etre vivant, intimement mêlé à notre destinée ; ces néophytes s'adonnent à la « direction » avec une ardeur de novices... allant presque jusqu'à consulter Dieu pour savoir si, oui ou non, ils prendront leur parapluie en promenade.

Hégémonie idéologique ?

Il faut reconnaître aussi que le R.A.M. a des implications politiques, qui expliquent peut-être en partie la faveur dont il jouit auprès de certains hommes d'Etat. Il serait naïf de ne voir chez tous que le pur zèle pour le royaume de Dieu.

« Tant de hauts personnages politiques patronnent le mouvement, me disait un journaliste, parce qu'ils y voient une façon de conserver l'hégémonie anglo-saxonne » ([14]).

L'hégémonie politique et militaire leur est refusée ; ils se rabattent sur une certaine hégémonie idéologique, d'inspiration chrétienne et par conséquent directement opposée au communisme. De fait, le communisme apparaît bien dans les conférences comme l'ennemi n° 1, celui qui est continuellement en butte aux sarcasmes et aux railleries des orateurs.

Mais, là encore, nous n'ignorons pas que la cité de Dieu et la cité terrestre ne sont pas deux idéaux qui doivent s'exclure et se poursuivre séparément : ils peuvent se superposer ; tout chrétien est en même temps citoyen de son pays, citoyen du monde, et doit donc néces-

(13) « Nous sommes en présence d'une renaissance de la foi, d'un renouveau spirituel capable de revivifier les forces actuellement existantes au sein des Eglises » (Dr Karl Wick dans « Vaterland », n° 169).

(14) « L'Angleterre n'est ni ce qu'elle était, ni ce qu'elle devrait être. L'Angleterre ne peut rien donner au monde sinon l'exemple du changement du cœur, et c'est précisément de cela que le monde a faim » (Peter Howard).

sairement prendre position quant à l'organisation politique et sociale de sa patrie.

Conclusion.

Cet article n'a pas eu pour but premier de juger le R.A.M. et de prévoir ce qu'il deviendra. L'avenir seul dira si les concessions faites par le R.A.M. à l'universalisme religieux, si ses procédés de collectivisme spirituel porteront plus de fruits qu'ils n'amèneront d'inconvénients, et si, en définitive, il contribuera à renforcer ce « sens de Dieu, immanent et transcendant », dont parlait le cardinal Suhard dans sa dernière lettre pastorale.

Notre intention était, avant tout, de dégager les leçons que nous, prêtres catholiques, pouvons tirer du succès rencontré par le R.A.M. chez beaucoup de nos contemporains. Peut-être, à la lumière de cette expérience, pourrions-nous perfectionner certaines de nos méthodes d'apostolat.

Wengen (Suisse). A. VAN CUTSEM, S. I.

« PATRISTIQUE ET MOYEN AGE » (1)

A PROPOS D'UN LIVRE RECENT

A la page 42 du premier de ces deux volumes, le P. de Ghellinck déplore, à propos de Caspari, que ce grand chercheur n'ait pas, vers la fin de sa carrière, songé « à réunir en faisceau ses idées éparses, ni à coordonner synthétiquement ce qui avait fait l'objet de trente années de minutieuses études ». Pour ne pas s'exposer au même regret ou au même reproche, le P. de Ghellinck s'est heureusement décidé à réunir un certain nombre de ses travaux à portée plus générale, afin de mettre à la disposition des étudiants les fruits de sa longue expérience et de son labeur infatigable. Il a en effet derrière lui une carrière professorale remarquable, non seulement par sa durée mais surtout par ses initiatives dans l'enseignement de la patristique et de l'histoire des dogmes, et par son inépuisable fécondité scientifique. Ses grandes productions, sans parler d'un nombre respectable d'articles sur toutes les matières appartenant au domaine qu'il s'était choisi, débutèrent en 1912 par ses études sur *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, et, à la veille même de la 2^e guerre mondiale, se marquèrent par son *Histoire de la littérature latine au moyen âge* (1939), que suivirent, après la guerre, les deux volumes de *L'Essor de la littérature latine au XII^e siècle* (1946).

Professeur, directeur de séminaire d'études patristiques et chercheur particulièrement au courant du mouvement scientifique, il a semé son enseignement et ses observations critiques en de nombreux articles de revue, qu'il serait peut-être malaisé au débutant de retrouver et de rassembler. Il s'est donc décidé à sacrifier des heures précieuses à une sorte de « retractationes » qui doivent mettre à jour ses publications antérieures ; de là sa réédition revue et augmentée du *Mouvement théologique du XII^e siècle* et la 4^e édition des *Exercices pratiques du séminaire* qui sortiront incessamment de presse.

Le premier volume de la série que nous analysons ici est consacré à une seule question : les recherches sur le symbole des apôtres. Le P. de Ghellinck s'était occupé de ce problème d'abord à l'occasion de comptes rendus en 1927, 1928 et 1938 ; puis en 1940, dans les *Ephemerides theologicae Lovamienses*, il donna une étude de 56 pages : *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres jusqu'en 1914-1918*, suivie en 1942 d'une seconde étude parue dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique, Les recherches sur l'origine du symbole depuis XXV années*, enfin une synthèse de vulgarisation *Les origines du symbole des apôtres après cinq siècles de recherches* dans la *Nouvelle Revue Théologique*.

De ces études, en les remaniant et en les complétant, il a fait ce volume qui donne une histoire complète et met le théologien à même de suivre, sous la direction d'un guide compétent, cette évolution dans tous ses méandres et tous ses replis. Un simple coup d'œil jeté sur l'imposante bibliographie donnée en annexe, et relatant tous les travaux sur la matière depuis un siècle,

---

(1) J. de Ghellinck, S. I., *Patristique et moyen âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale.* I. *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres*, II. *Introduction et compléments à l'étude de la patristique.* Coll. Museum Lessianum. Section historique. n. 6 et 7. Bruxelles. L'Edition Universelle, 1946-1947, 25 × 17 cm., 287 et 420 p. Prix : 190 et 300 frs.

suffit à convaincre de l'amplitude et de la minutie de ses recherches, et permet de mesurer l'importance des services que ce livre apporte à l'étude de ce problème. L'étude vraiment scientifique du problème ne débute que vers le milieu du XIX^e^ siècle. La période antérieure est marquée par quelques incidents sans lendemain, tels que ceux de Valla et de Pecock, négation d'une légende simpliste et spectaculaire, ou imbroglio politico-religieux. Les polémiques sur la « regula fidei » chez les protestants d'Allemagne surtout et chez les Anglicans mettent en relief certains aspects de la question sans entrer profondément dans le problème littéraire et documentaire. La contribution d'Ussher archevêque protestant d'Armagh est la plus féconde, par sa découverte d'une forme brève dans le codex Laudianus datant du VI^e^ siècle de la Bodléienne d'Oxford et dans le psautier du roi Athelstane de la Cottonienne du British Museum, qui contient, en transcription anglo-saxonne, le texte grec présenté par Marcel d'Ancyre au pape Jules I. « L'étude comparative de quelques commentaires antiques du symbole » avait fait reconnaître à Ussher l'identité substantielle du premier texte avec celui qu'avaient utilisé Maxime de Turin *(Homilia in traditione symboli)*, saint Augustin *(De fide et symbolo)*, tandis que le symbole de Marcel d'Ancyre coïncidait avec celui de Pierre de Ravenne et avec le *Liber de symbolo ad Catechumenos* attribué à saint Augustin. Les polémiques au sujet de la « regula fidei » amenèrent, elles aussi, des recherches documentaires et des observations sur le texte, mais c'est vers le milieu du XIX^e^ siècle que débuta vraiment l'étude scientifique et l'enrichissement de la documentation.

Jusqu'en 1914-18, c'est la « forma antiquior » du symbole romain (R) qui est le centre des recherches. Trois noms dominent parmi la pléiade de chercheurs qui s'attachèrent à la solution du problème : l'initiateur *J. P. Caspari, Harnack* et *Kattenbusch*, auxquels doivent s'ajouter ceux de Burn et de F. Loofs. Le P. de Ghellinck donne un long exposé de leurs travaux parfois dispersés en divers articles, et détermine nettement leurs conclusions, qu'il éclaire aussi de ses propres observations critiques. D'autres travaux d'ensemble, moins développés, ainsi que des études spéciales sur des points particuliers ne sont pas négligés.

Comme conclusion de cette période le P. de Ghellinck signale que la majorité des chercheurs étaient arrivés à dater l'origine du vieux symbole romain aux environs de 100 à 120 (Harnack 140-150), mais fait observer que le procédé régressif manquait de points de repère fixes au delà de la date de 140 et que, par conséquent, les arguments strictement historiques devaient, pour remonter la date jusqu'à la fin du 1^er^ ou le début du 2^e^ siècle, se compléter d'indices, de raisonnements et d'approximations. Si le libellé du vieux symbole ne peut être attribué à l'âge apostolique, les recherches ont du moins fait apparaître que l'enseignement à l'âge apostolique comprenait déjà chacun des points contenus dans le symbole.

Deux chapitres exposent la troisième phase qui s'étend de 1914-18 à 1945. Deux grandes tâches restaient à accomplir : la préhistoire du symbole dans sa « forma antiquior » s'imposait comme une tâche nécessaire ; il restait aussi à préciser les relations entre le symbole romain et les symboles orientaux et à déterminer l'origine de ces derniers. Cette troisième période se caractérise aussi par l'apport plus grand des savants catholiques à l'étude et à la solution du problème, tandis que la période précédente se marquait par une certaine carence de la science catholique.

C'est par le P. Peitz, S. J., que s'ouvre la série de travaux qui inaugurent les nouvelles tendances. On voit surgir bientôt d'autres noms : Dölger, Bartmann, Conolly, Brinktrine, etc., mais surtout Peitz, Dom Capelle et le P. Lebreton font autorité en la matière. Du côté protestant, Harnack et

Kattenbusch cèdent bientôt la place à Lietzmann, le protagoniste de la période, Hausleiter, R. Seeberg, etc.

Cette période se divise en deux sections : la première de 1914 à 1925 marquée par la dissociation de la double formule, trinitaire et christologique et l'« antiquissima ». La seconde se caractérise par des apports divers et la stabilisation des résultats acquis.

Comme c'est le cas pour la plupart des problèmes littéraires où, à défaut de retrouver le document original péremptoire, on doit y suppléer par des conjectures et des constructions probables, la solution n'est pas complète et laisse, pour les uns, la porte ouverte à l'espérance d'une découverte ultérieure, laquelle paraît peu probable à d'autres. Cependant ces recherches, où se sont déployées l'ingéniosité et l'érudition de tant de chercheurs de haute valeur, ont amené des progrès incontestables pour la préhistoire de la formule, l'origine apostolique du contenu, la nécessité d'une profession de foi avant le baptême, pour le rôle de la croyance dans la vie chrétienne ; enfin un affinement et une compréhension plus profonde dans les méthodes de recherches au contact d'un problème qui révèle la souplesse de la vie plutôt que la rigidité d'un texte mort. Le P. de Ghellinck se meut avec une grande maîtrise et une entière objectivité de jugement à travers les méandres compliqués de ces recherches. Cette étude révèle une fois de plus son étonnante érudition à laquelle rien n'échappe.

Le second volume a pour objet des questions d'introduction aux études patristiques, dont la portée générale sera d'une utilité plus immédiate encore pour le théologien et l'étudiant de la littérature chrétienne ou de la patristique, selon qu'il s'applique aux formes littéraires ou au contenu.

Deux études de longueur sensiblement égale se partagent ce volume : la première est une histoire des études patristiques, sous le titre : Progrès et tendances des études patristiques depuis quinze siècles ; la seconde traite de l'élément matériel : diffusion et transcription des écrits patristiques.

La première souligne le contraste entre l'information patristique médiévale et l'information moderne ; le progrès contemporain et son résultat actuel ; les causes de ces progrès et les conséquences de ces tendances ; enfin, patrologie ou histoire de la littérature chrétienne antique. On pourrait difficilement exagérer l'importance des services que cette étude est appelée à rendre aux étudiants et aux théologiens. Le professeur comme l'érudit y a concentré les fruits de sa longue expérience et l'a marquée comme l'œuvre de sa carrière d'initiateur et de savant. Le lecteur y entre en contact, sous la direction d'un guide avisé, avec tous les problèmes, les instruments de travail, les tendances de cette branche si importante des études ecclésiastiques. Nous aimons à souligner particulièrement les conclusions du ch. III et les avis autorisés et sages adressés d'une part aux théologiens, qui ne saisiraient pas l'importance de ces études, ou reculeraient devant le surcroît du travail, pourtant nécessaire, que leur demanderait l'initiation à ces études et la connaissance de ses problèmes ; d'autre part aux travailleurs laïques qu'une incompréhension du fonds essentiellement religieux de ces études exposerait à des vues incomplètes ou même erronées.

La seconde étude n'est pas seulement d'un intérêt d'érudition, quelque passionnant soit-il, mais c'est un complément nécessaire, tant au point de vue de l'histoire littéraire qu'au point de vue théologique « car, comme le souligne l'auteur, dans le cas d'une littérature essentiellement didactique et doctrinale, comme l'est l'antiquité chrétienne, les motifs doctrinaux, à côté de beaucoup d'autres, doivent avoir été prépondérants pour grandir ou infirmer l'autorité de leurs auteurs et assurer ou compromettre la survivance de leurs œuvres ». C'est pourquoi le P. de Ghellinck a groupé en une syn-

thèse intéressante les résultats isolés, glanés dans les études monographiques sur chaque auteur. Un simple coup d'œil sur ses notes bibliographiques suffit à nous renseigner sur l'étendue et la garantie de son information. Il nous esquisse, en appuyant son exposé d'exemples particulièrement intéressants pour l'histoire des écrits patristiques, toute l'évolution de leur transcription et diffusion, immédiate d'abord, puis de leur transmission posthume.

Le développement et l'importance de la papyrologie pour l'histoire littéraire et dogmatique, lui a inspiré de consacrer à ce domaine nouveau un chapitre dû à la collaboration d'un de ses anciens élèves, qui travailla sous sa direction. Après une introduction donnant un aperçu général sur les découvertes papyrologiques, le genre des textes, surtout grecs, retrouvés, littéraires et surtout documentaires, signalé les principaux répertoires, recueils et périodiques sur cette matière, il note l'importance des textes bibliques, des apocryphes et de leur utilisation dans les débuts de l'exégèse ; les témoignages relativement rares pour les œuvres de la littérature chrétienne, par contre l'apport considérable pour la connaissance de la littérature manichéenne et gnostique qui a ouvert des horizons nouveaux en cette matière ; les progrès qu'ils ont fait réaliser dans la connaissance des dialectes grecs et de la κοινή, etc.

Enfin le 4e chapitre traite entre autres du problème important des apocryphes et pseudépigraphes.

Il faut savoir gré au P. de Ghellinck de l'effort qu'il s'est imposé pour nous transmettre, en une œuvre portant des caractères d'unité et mise soigneusement à jour, une telle mine d'enseignements et de documentation. Les deux volumes sont munis d'excellentes tables analytiques, qui en accroissent grandement la valeur de consultation (2).

A. DE BIL, S. J.

---

(2) Qu'il nous soit permis de signaler, en vue d'une réédition, deux légères inexactitudes bibliographiques : au lieu de « Dictionary of English Biography », il faut lire « Dictionary of National Biography » et au lieu de « Dictionary of Religion and Ethics » (Hastings), « Encyclopedia of Religion and Ethics ». Enfin à la p. 185 un lapsus calami : Scylla au lieu de Sylla ; certes de Marius à Sylla bien des Romains ont cru tomber de Charybde en Scylla, mais il faut conserver son nom propre au terrible dictateur qui, comme plus tard le patron de Canton, John Tiptoff, comte de Worcester, le « Boucher », unit aux raffinements de la cruauté un goût littéraire très affiné et un grand amour des livres.

ACTES DU SAINT-SIEGE

COMMISSION BIBLIQUE

Lettre à S. Em. le Cardinal Suhard sur la date des documents du Pentateuque et sur le genre littéraire des onze premiers chapitres de la Genèse. — (*A. A. S.*, XL, 1948, p. 45-48).

Eminence,

Le Saint-Père a bien voulu confier à l'examen de la Commission Pontificale pour les Etudes Bibliques deux questions, qui ont été récemment soumises à Sa Sainteté au sujet des sources du Pentateuque et de l'historicité des onze premiers chapitres de la Genèse. Ces deux questions, avec leurs considérants et vœux, ont été l'objet de l'étude la plus attentive de la part des Révmes Consulteurs et des Emes Cardinaux Membres de la dite Commission. Comme suite de leurs délibérations Sa Sainteté a daigné approuver la réponse suivante dans l'audience concédée au soussigné en date du 16 janvier 1948.

La Commission Pontificale Biblique se plaît à rendre hommage au sentiment de filiale confiance qui a inspiré cette démarche et désire y correspondre par un effort sincère de promouvoir les études bibliques en leur assurant, dans les limites de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, la plus entière liberté. Cette liberté a été affirmée en termes explicites par l'Encyclique du Souverain Pontife glorieusement régnant *Divino afflante Spiritu* en ces termes : « L'exégète catholique, poussé par un amour de sa science actif et courageux, sincèrement dévoué à notre Mère la Sainte Eglise, ne doit, en aucune façon, se défendre d'aborder, et à plusieurs reprises, les questions difficiles qui n'ont pas encore été résolues jusqu'ici non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de leur trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise, spécialement avec celle de l'inerrance biblique, et capable en même temps de satisfaire pleinement aux conclusions certaines des sciences profanes. Les efforts de ces vaillants ouvriers dans la vigne du Seigneur méritent d'être jugés, non seulement avec équité et justice, mais encore avec une parfaite charité ; que tous les autres fils de l'Eglise s'en souviennent. Ceux-ci doivent se garder de ce zèle tout autre que prudent, qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau »(*A. A. S.*, 1943, p. 319 ; éd. française, pag. 23).

Qu'on veuille bien comprendre et interpréter, à la lumière de cette recommandation du Souverain Pontife, les trois réponses officielles données jadis par la Commission Biblique à propos des questions susmentionnées, à savoir le 23 juin 1905 sur les récits qui n'auraient d'historique que l'apparence dans les livres historiques de la Sainte Ecriture (*Ench. Bibl.* 154), le 27 juin 1906 sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque (*Ench. Bibl.* 174-177), et le 30 juin 1909 sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse (*Ench. Bibl.* 332-339), et l'on concédera que ces réponses ne s'opposent nullement à un examen ultérieur vraiment scientifique de ces problèmes d'après les résultats acquis pendant ces quarante dernières années. En conséquence, la Commission Biblique ne croit pas qu'il y a lieu

de promulguer, du moins pour le moment, de nouveaux décrets à propos de ces questions.

En ce qui concerne la composition du Pentateuque, dans le décret susmentionné du 27 juin 1906 la Commission Biblique reconnaissait déjà que l'on pouvait affirmer que Moïse, « pour composer son ouvrage, s'est servi de documents écrits ou de traditions orales » et admettre aussi des modifications et additions postérieures à Moïse (*Ench. Bibl.* 176-177). Il n'est plus personne aujourd'hui qui mette en doute l'existence de ces sources et n'admette un accroissement progressif des lois mosaïques dû aux conditions sociales et religieuses des temps postérieurs, progression qui se manifeste aussi dans les récits historiques. Cependant, même dans le camp des exégètes non-catholiques, des opinions très divergentes sont professées aujourd'hui touchant la nature et le nombre de ces documents, leur dénomination et leur date. Il ne manque même pas d'auteurs, en différents pays, qui pour des raisons purement critiques et historiques, sans aucune intention apologétique, rejettent résolument les théories les plus en vogue jusqu'ici et cherchent l'explication de certaines particularités rédactionnelles du Pentateuque, non pas tant dans la diversité des documents supposés, que dans la psychologie spéciale, dans les procédés particuliers, mieux connus aujourd'hui, de la pensée et de l'expression des anciens Orientaux, ou encore dans le genre littéraire différent postulé par la diversité des matières. C'est pourquoi nous invitons les savants catholiques à étudier ces problèmes sans parti-pris, à la lumière d'une saine critique et des résultats des autres sciences intéressées dans ces matières, et une telle étude établira sans doute la grande part et la profonde influence de Moïse comme auteur et comme législateur.

La question des formes littéraires des onze premiers chapitres de la Genèse est bien plus obscure et complexe. Ces formes littéraires ne répondent à aucune de nos catégories classiques et ne peuvent pas être jugées à la lumière des genres littéraires gréco-latins ou modernes. On ne peut donc en nier ni affirmer l'historicité en bloc sans leur appliquer indûment les normes d'un genre littéraire sous lequel ils ne peuvent pas être classés. Si l'on s'accorde à ne pas voir dans ces chapitres de l'histoire au sens classique et moderne, on doit avouer aussi que les données scientifiques actuelles ne permettent pas de donner une solution *positive* à tous les problèmes qu'ils posent. Le premier devoir qui incombe ici à l'exégèse scientifique consiste tout d'abord dans l'étude attentive de tous les problèmes littéraires, scientifiques, historiques, culturels et religieux connexes avec ces chapitres ; il faudrait ensuite examiner de près les procédés littéraires des anciens peuples orientaux, leur psychologie, leur manière de s'exprimer et leur notion même de la vérité historique ; il faudrait, en un mot, rassembler sans préjugés tout le matériel des sciences paléontologique et historique, épigraphique et littéraire. C'est ainsi seulement qu'on peut espérer voir plus clair dans la vraie nature de certains récits des premiers chapitres de la Genèse. Déclarer à priori que leurs récits ne contiennent pas de l'histoire au sens moderne du mot, laisserait facilement entendre qu'ils n'en contiennent en aucun sens, tandis qu'ils relatent en un langage simple et figuré, adapté aux intelligences d'une humanité moins développée, les vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut, en même temps que la description populaire des origines du genre humain et du peuple élu. En attendant il faut pratiquer la patience qui est prudence et sagesse de la vie. C'est ce que le Saint-Père inculque également dans l'Encyclique déjà citée : « Personne, dit-il, ne doit s'étonner qu'on n'ait pas encore tiré au clair, ni résolu toutes

les difficultés... Il ne faut pas, pour autant, perdre courage, ni oublier que dans les disciplines humaines il ne peut en être autrement que dans la nature, où ce qui commence croît peu à peu, où les fruits ne se recueillent qu'après de longs travaux... On peut donc espérer que (ces difficultés), qui aujourd'hui paraissent les plus compliquées et les plus ardues, s'ouvriront enfin un jour, grâce à un effort constant, à la pleine lumière » (*ibid.*, p. 318 ; éd. fr. p. 22).

J. M. VOSTE, O. P.
Secrétaire de la Commission Pontificale pour les Etudes Bibliques.

Rome, 16 janvier 1948.

Il n'est personne qui ne remarque d'emblée l'extrême importance de ce document du point de vue de l'exégèse catholique de l'Ancien Testament. Il se rattache étroitement à l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, en confirme et en marque plus nettement encore les tendances progressistes. Prétendre le commenter pleinement serait s'imposer de refaire l'histoire de la critique du Pentateuque, dans l'Eglise et hors de l'Eglise, durant ces cinquante dernières années. Du reste, pour quiconque a suivi ces recherches d'un demi-siècle, la lettre est parfaitement claire. Elle ne vise pas d'ailleurs à proposer ou suggérer des solutions d'un problème complexe ; elle a surtout en vue d'écarter des craintes et des défiances qui ont trop longtemps paralysé l'exégèse catholique du Pentateuque, elle permettra d'étudier désormais les questions de l'origine du Pentateuque et du caractère des premiers chapitres de la Genèse dans une atmosphère de plus grande liberté et de plus pleine sérénité intellectuelle « en accord parfait avec la doctrine de l'Eglise ».

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

Dictionnaire de la Bible. Supplément sous la direction de L. PIROT, continué par A. ROBERT. Fasc. XX. *Inscriptions-Israël.* Fasc. XXI. *Israël-Jésus-Christ.* Paris, Letouzey et Ané, 1947 et 1948, 28 × 20 cm., col. 481-992. Prix de chaque fasc. : 300 frs franç.

Les deux derniers fascicules du Supplément du Dictionnaire de la Bible contiennent divers articles très importants. L'article « Inspiration et inerrance » (G. Courtade, S. I.) a l'avantage d'être écrit après l'encyclique « Divino afflante Spiritu » : on y trouvera à travers un exposé érudit, ferme et concis, une très grande richesse de faits : l'auteur résume parfaitement le mouvement des idées et des controverses concernant l'inspiration et l'inerrance durant ces cinquante dernières années. Vient alors, sous la rubrique « Interprétation », une sorte d'histoire de l'exégèse et des méthodes exégétiques, partagée entre plusieurs auteurs : interprétation « chez les Juifs » : J. Bonsirven, S.I. ; « chez les Pères » : G. Bardy ; « au moyen âge en Orient : M. Jugie ; « au moyen âge en Occident » : C. Spicq, O.P. ; « aux époques moderne et contemporaine : Ancien Testament » : A. Robert ; « Nouveau Testament » : L. Vaganay. Les noms de ces auteurs garantissent d'emblée la valeur de leur contribution ; pareille synthèse, condensée en 90 colonnes, rendra de précieux services. — L'article « Isaïe » a été rédigé par M. Feuillet, professeur au Grand Séminaire d'Angers. On lira avec un intérêt spécial la discussion très serrée sur l'authenticité de la 2e partie d'Isaïe (XL suiv.) et sur les « chants du Serviteur ». L'auteur dit justement, col. 698, que le décret de la Commission biblique du 28 juin 1908 est, sur le terrain de la pure critique, de nature simplement négative, se contentant d'affirmer que les preuves présentées par les critiques ne sont pas péremptoires (ad evincendum). C'est très exact ; mais, en conséquence de cette très juste interprétation, il nous semble qu'aujourd'hui il ne faudrait plus hésiter à affirmer la « vraisemblance », de mieux en mieux reconnue, de la thèse de la non-authenticité isaïenne, de ces chapitres 40 et suiv. L'unanimité de l'opinion exégétique catholique en ce sens devient de plus en plus claire, bien qu'elle ne s'affirme encore par écrit qu'avec modération. Par une sorte de tutiorisme craintif, on avait en pratique interprété le décret de 1908 bien au delà de ses termes et de ses intentions (nous l'avons fait remarquer antérieurement à plusieurs reprises, p. ex. N.R.Th., 1932, p. 473) ; l'interprétation, plus juste, d'aujourd'hui doit pouvoir dégager toutes ses conséquences. Cela ressort bien de l'exposé de M. Feuillet ; mais nous aurions voulu le lui entendre dire plus nettement encore. — Au mot « Israël », le P. de Vaux, O.P., nous brosse, en cinquante colonnes, une esquisse des grandes lignes de l'histoire d'Israël ; c'est une des pièces maîtresses de ces deux fascicules ; elle a la solidité, la largeur de vues et le vif intérêt qu'on est habitué à trouver chez le directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem. — Viennent alors des articles consacrés au Nouveau Testament : épître de saint Jacques ; épîtres et évangile de S. Jean (ce dernier par le P. Allo, O.P.) ; ensuite un article sur Jérémie par M. Gelin, professeur aux Facultés catholiques de Lyon ; puis une étude de 70 pages consacrée, par le P. Vincent O.P., à la ville de Jérusalem. Elle ne descend pas dans le détail des monuments et des sanctuaires comme dans les gros volumes de Vincent et Abel : Jérusalem ancienne ; Jérusalem nouvelle. Elle vise à « présenter en une synthèse sommaire l'évolution topogra-

phique et monumentale de la ville antique suggérée par l'étude renouvelée des sources littéraires et précisée sur beaucoup de points par des fouilles fécondes ». Elle suit pour l'ensemble l'ordre chronologique. Le problème des enceintes successives et des remparts de la ville est longuement discuté. Le P. Vincent reprend entre autres, col. 959-965, la question de ce mur septentrional, dont des tronçons furent découverts en 1925 et qui a fait l'objet de tant de controverses depuis lors ; il conclut dans le sens déjà marqué par ses articles antérieurs de la Revue biblique : « Ce ne sera pas en diminuer l'importance ou en minimiser l'intérêt, que d'y reconnaître un « quatrième rempart » de Jérusalem et de l'appeler « le mur de Barkochébas ». Inutile de souligner le vif intérêt de cette synthèse sur l'évolution de Jérusalem par ce maître de l'archéologie palestinienne. — Le XXI[e] fascicule contient le début d'un article de première importance : Jésus-Christ, par le Père Lebreton.

J. Levie, S. I.

Bijbelsch Woordenboek édité sous la direction de plusieurs professeurs d'Ecriture Sainte. 4 fasc. Turnhout, Brepols, 1941-1947, 25 × 17 cm., 1660 colonnes. Prix : 4 fasc. reliés : 450 frs.

Voici une œuvre judicieusement conçue et réalisée avec tact et compétence. Il s'agissait de donner aux catholiques de langue néerlandaise, et tout particulièrement aux prêtres et aux séminaristes, un dictionnaire biblique de dimensions limitées, concis, sérieux, ouvert en même temps que rigoureusement orthodoxe, qui ne soit ni technique ni élémentaire, tout en satisfaisant aux exigences scientifiques légitimes des meilleurs. Le travail maintenant achevé nous semble parfaitement répondre aux intentions de ses initiateurs. Nous n'avons jusqu'ici, à ce niveau exact, rien de semblable en langue française dans notre littérature catholique (le « Supplément du Dictionnaire de la Bible » de Pirot et Robert étant conçu sur un plan beaucoup plus vaste et supposant, sans les reprendre, maints articles du Dictionnaire antérieur) ; on doit féliciter les exégètes néerlandais de cette réussite, digne d'être imitée.

Le dictionnaire néerlandais nous paraît mieux conçu que le « Biblisches Reallexikon » du prêtre allemand, Edmond Kalt. Admirable travailleur, le regretté professeur de Mayence avait tenté cette gageure de rédiger, à lui seul, les 2000 colonnes, les 4000 articles (en texte serré) des deux gros volumes de son dictionnaire. Malgré les services que peut et doit rendre cette œuvre de vaste érudition et de pensée élevée, elle a gardé, nous semble-t-il, un caractère de vulgarisation et d'adaptation pastorale trop accentué. La direction du Bijbelsch Woordenboek a évité l'écueil ; on écarte ce qui est plus homilétique que biblique ; les articles seront brefs et denses, visant plutôt à l'information solide qu'à l'éloquence, ils seront suivis d'une bibliographie sommaire.

L'œuvre est collective ; elle est réalisée exclusivement (ou presque : tel article comme Korinte est d'un autre : F. J. de Waele ; et les articles sur l'Egypte et les choses égyptiennes ont été demandés à M. J. Janssen de Leyde) par les professeurs d'exégèse biblique des séminaires de Hollande et de la partie flamande de la Belgique. Toutefois, le secrétaire de rédaction, M. van den Born, sans prétendre à la fécondité de son collègue du « Biblisches Reallexikon » a assumé la plus grosse part du travail et a rédigé à lui seul beaucoup plus que la moitié des articles, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Ses contributions sont très variées, aussi bien dans le champ de l'histoire littéraire (articles Amos, Isaïas [où, col. 711-712, le décret de la Commission biblique est très justement interprété comme autorisant à admettre la probabilité de la thèse critique sur le 2[e] Isaïe], Malakias) que dans celui de l'archéologie et de l'histoire : articles Assyrië, Babylonië, Efese (l'excellente brochure de l'explorateur Keil eût permis d'étendre et d'enrichir cette notice un peu maigre), Jericho, Juda, Ras-Sjamrâ, Soemeriërs, etc. On appréciera la solidité, l'exacte information et l'ouverture d'esprit qui distinguent les articles de M. v. d. B.

Les articles de caractère plus doctrinal, plus théologique (ayant rapport

à la théologie biblique) sont le plus souvent dus à notre compatriote, le professeur Van Imschoot, du séminaire de Gand. En tout premier lieu est à noter sa très belle étude : « Jesus Christus », qui a été reprise, depuis lors, en un volume et traduite en français ; d'autres travaux de synthèse sont consacrés aux mots Geest (heilige : étude très riche dans sa concision) ; Geloof ; Genade ; Gnosis ; God et dérivés comme goddelijke Eigenschappen, Godskennis, Monotheisme, Mysterie, etc., etc. ; ces attachantes et fortes synthèses sont certainement à classer parmi les meilleures parties du nouveau dictionnaire. Les limites de ce compte rendu ne nous permettent pas de parcourir en détail la part de chacun des autres collaborateurs : de M. Alfrink du séminaire de Rijsenburg (souvent pour ce qui concerne les « institutions » ou les « idées » sémitiques et juives, par exemple: Begrafenis, Boek, Paradijs, Parousie, etc.), de MM. N. Greitemann ; J. A. E. van Dodewaard ; W. Grossouw ; J. Keulers, W. van de Riet des séminaires hollandais ; J. de Keulenaer et V. Laridon des séminaires belges.

Ce qu'on aimera particulièrement à trouver dans ce dictionnaire ce sont les articles de synthèse, fort nombreux, résumant un aspect de l'exégèse biblique : qu'il s'agisse d'un concept (Geloof, Genade, Zoon Gods, Messias, Menschenzoon, etc.), d'un écrivain inspiré (des prophètes à saint Paul), de recherches archéologiques (Article général : Opgravingen in Palestina ; articles Jerusalem, Korinte, Ras-Sjamrâ, Lakisj, etc.), ou simplement d'énumérations utiles (p. ex. articles : Bijbelvertalingen, Apocriefen, Tijdrekening, etc.). On n'a pas cherché (comme dans le Kurzes Bibelwörterbuch de Guthe) à expliquer tous les termes de la Bible, tous les noms propres, noms de villes, fleuves, montagnes, etc. ; on s'est borné à ceux qui intervenaient plus fréquemment ou présentaient un intérêt particulier. C'est la Bible qu'on veut aider à comprendre et non l'histoire de l'exégèse ; on a donc, avec raison, omis tous articles consacrés aux grands exégètes, fût-il saint Jérôme. La rigoureuse limitation du champ d'étude et le choix judicieux des termes à expliquer sont parmi les traits caractéristiques du dictionnaire.

Dans le corps des articles, des dessins au trait, des cartes ou des plans dessinés précisent les explications. Une trentaine de belles planches sont réparties à travers le volume ; mais, chose bizarre, le choix des planches semble avoir été fixé indépendamment du texte ; on trouvera par exemple à peu près à leur place alphabétique, les planches « Gebergten », « Landbouw », « Verkeer », mais on cherchera en vain dans le texte des articles répondant à ces titres ; pour autant que nous ayons pu en juger, le texte, du reste, ne renvoie jamais aux planches. Simple remarque de détail qui n'enlève rien à la valeur documentaire et artistique de ces planches. La présentation typographique est excellente et fait honneur aux Etablissements Brepols de Turnhout. Le « Bijbelsch Woordenboek » est appelé à rendre de très grands services aux prêtres et aux intellectuels catholiques de langue néerlandaise.

J. Levie, S. I.

W. F. ALBRIGHT. — *From the Stone Age to Christianity.* Monotheism and the historical Process. Baltimore, Hopkins Press, 1946, 23 × 15 cm., XII-368 p. Prix : broché : 2,50 doll. ; relié : 3 doll.

W. F. ALBRIGHT. — *Archaeology and the Religion of Israel.* Ibidem, 1946, 23 × 15 cm., XII-238 p. Prix : broché : 2 doll. ; relié : 2,50 doll.

L'intérêt de ces deux livres est d'abord dans la personnalité très attachante et très riche de l'auteur, professeur de langues sémitiques, historien et archéologue dont l'influence va toujours croissant ; on admire dans ces deux ouvrages d'une part l'effort constant pour rester en contact, aussi objectivement que possible, avec la réalité, telle qu'elle se dégage des recherches archéologiques les plus récentes, d'autre part le souci d'aboutir à des vues d'ensemble, à une synthèse cohérente sur l'évolution religieuse en Israël ; l'érudition est extrêmement vaste, soucieuse de n'être jamais en arrière d'une découverte et de reviser inlassablement les conclusions antérieures à la lumière des faits nouvellement établis ; l'auteur est attentif à

raisonner sa méthode, à se garder aussi bien des apriorismes dogmatiques que d'un historicisme imbu de préjugés rationalistes, aussi bien du conservatisme étroit que d'un hypercriticisme téméraire : « steering as cautiously as possible between the Scylla of overreliance on tradition and the Charybdis of hypercriticism » (p. 193 du 1er ouvrage) ; M. Albright, exégète protestant américain et chrétien convaincu, est animé d'un sens religieux élevé, qui inspire son exposé et qui lui fait terminer ce livre d'histoire scrupuleusement technique par cet avertissement : « We need reawakening of faith in the God of the majestic theophany on Mount Sinai, in the God of Elijah's vision at Horeb, in the God of the Jewish exiles in Babylonia, in the God of the Agony at Gethsemane... ».

Un autre intérêt, tout aussi vif, réside dans la constatation frappante, à chaque page, des progrès que l'archéologie récente du proche Orient a fait réaliser à notre connaissance de l'histoire générale, aussi bien que de l'histoire religieuse d'Israël et des peuples voisins, en ces trente ou quarante dernières années : que de chemin parcouru depuis la « Biblische Theologie des Alten Testaments I » de Stade en 1905 et comme l'on mesure mieux la part d'à priori naturaliste qui se dissimulait dans semblables ouvrages ! M. Albright s'attache de préférence aux périodes restées jusqu'ici plus obscures et davantage éclairées par l'archéologie récente. C'est ainsi que du livre « From the Stone Age to Christianity », 120 pages sont consacrées aux époques les plus anciennes depuis la préhistoire jusqu'à Moïse, tandis que le chapitre traitant de la période du XIIIe ou IVe siècle, qui compta tant de grands prophètes, est achevé en moins de cinquante pages (p. 208-255). Une part des deux volumes est consacrée du reste à la mise en valeur immédiate des résultats de l'archéologie (Ugarit, Mari, Nuzi, etc.), à la fixation des étapes principales de l'histoire sociale et politique d'Israël, à la chronologie de l'histoire du proche Orient, etc. Avant de nous parler de la religion des patriarches, de la religion de Moïse, M. Albright est amené à nous dire d'abord son avis sur les grandes lignes de l'histoire d'Abraham, sur la valeur de Genèse XII-L, sur la date de la descente en Egypte, la durée du séjour, l'époque de l'Exode, le problème du Pentateuque, etc. Le cadre de l'histoire générale d'Israël se trouve ainsi esquissé.

Ces raisons expliquent aisément le succès qu'ont rencontré ces deux volumes. Publié en 1940, l'ouvrage « From the Stone Age to Christianity » fut réimprimé dès 1941 et une 2e fois en 1942 ; les règlements de guerre suspendirent alors la réimpression et forcèrent à refondre la composition typographique ; cette nouvelle édition d'après-guerre a été faite par photographie. L'auteur y a ajouté toutefois 4 pages d'Addenda en fin de volume et a opéré certains changements de détail qu'il indique dans la préface. A la suite du succès de son premier volume, M. Albright fut en avril 1941 le titulaire des « Ayer Lectures » de la « Colgate-Rochester Divinity School » et y reprit le même sujet d'un autre point de vue, tout en évitant de faire de ce 2e volume une réplique du premier : au moins 90 p.c. de ce nouvel ouvrage, nous dit-il dans sa préface, ne se retrouvent pas dans le précédent. Publié en 1942, ce nouvel ouvrage fut également reproduit (par photographie) en 2e édition en 1946. Les deux volumes sont donc complémentaires l'un de l'autre, tout en étant construits sur le même plan et en exprimant les mêmes conclusions essentielles.

Nous voudrions à présent préciser et détailler le plan et la marche générale de « From the Stone Age to Christianity », le plus important de ces deux ouvrages. L'intention de l'auteur est nettement marquée par le sous-titre « Monotheism and the historical Process ». Etudier l'idée de Dieu et l'évolution de la pensée religieuse essentielle en Israël et dans le proche Orient, depuis les plus lointaines origines, tel est le but de l'auteur ; mais, comme nous l'avons déjà dit, en s'arrêtant surtout aux époques les plus anciennes, celles où l'archéologie a particulièrement complété nos connaissances. La manière dont il procède est d'ordinaire la suivante : il rappelle d'abord les dernières recherches archéologiques, en marque la direction, insiste sur le démenti qu'elles ont donné à certains apriorismes d'autrefois, enfin en dégage les conclusions religieuses. L'auteur n'épilogue pas longuement sur ces conclu-

sions ; il s'arrête au moment où l'histoire rejoint la théologie : « The writer, dit-il dans sa préface, has endeavored to avoid specifically theological discussions, being anxious to present the subject from a historical point of view, stopping at the threshold of the theological approach. »

L'ouvrage comporte six chapitres : Le ch. I « New Horizons in History » est un exposé très actuel des découvertes archéologiques et des progrès philologiques qui, en ces trente ou quarante dernières années, ont si profondément modifié notre conception de l'histoire politique et religieuse du proche Orient. Le ch. II « Toward an Organismic Philosophy of History » est un exposé et une discussion des méthodes légitimes et des méthodes blâmables en histoire des religions ; M. Albright y critique les méthodes et conclusions de maints historiens des religions et expose ses propres principes ; l'exégète catholique, sans faire siens tous les principes exposés, sera d'accord avec l'ensemble de la méthode et glanera au passage maintes remarques aussi justes que pénétrantes. Le ch. III « Praeparatio » tâche de deviner ce qu'ont pu être la pensée et la vie religieuse dans le proche Orient depuis les premières traces de l'apparition de l'homme jusqu'au XVII^e^ siècle avant le Christ. Il se divise en deux sections, la première purement historique « The Evolution of Material Civilization in the Near East from the Earliest Times to the Seventeenth Century B.C. », la seconde religieuse : « The Religious Life of the Early and Middle Bronze Ages ». Le ch. IV « When Israël was a Child » est consacré aux débuts de l'histoire d'Israël : des origines à Moïse, et se divise en trois sections : « The Ancient Oriental Background of Israelite Origins », « The Hebrew Background of Israelite Origins », « The Religion of Moses ». Ce chapitre est d'un puissant intérêt, précisément à cause de l'effort fait pour dégager ce que les Israélites doivent soit au milieu oriental soit à leurs propres traditions, amenées avec eux de Harran ; il demanderait une étude prolongée et, parfois, une discussion ; mais il est un de ceux où la réaction est la plus nette contre les conceptions du rationalisme critique d'il y a 50 ans. Le ch. V « Charisme and Catharsis » embrasse l'histoire d'Israël du XIII^e^ siècle à l'époque grecque ; le ch. VI « In the Fulness of the Time » aboutit au Christ et à l'exposé final « The Religion of Jesus ».

Les limites d'un simple compte rendu ne nous ont permis que de présenter de l'extérieur ces deux volumes ; une étude approfondie et une discussion critique des idées directrices et des conclusions essentielles exigeraient tout un article. L'œuvre, dans son ensemble, est de haute valeur scientifique, intéressante autant que sympathique. J. Levie, S. I.

G. CONTENAU. — *Manuel d'archéologie orientale, depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre.* Tome IV : *Les découvertes archéologiques de 1930 à 1939.* Paris, Picard, 1947. 23 × 15 cm., pp. 1687-2378, XII planches.

Nous avons analysé en avril 1929 (N.R.Th., p. 347) et en mai 1933 (p. 472) les trois premiers volumes de ce « Manuel d'archéologie orientale » et nous avons tâché d'en montrer l'extrême richesse et la remarquable précision scientifique. Ces trois volumes formaient un tout ; le 1^er^ volume traitait d'abord des « Notions générales (Sources, milieu physique, milieu ethnique, chronologie, écriture, langue, religion) », ensuite de l'art archaïque d'Elam et de Sumer ; le 2^e^ continuait l'histoire de l'art aux III^e^ et II^e^ millénaires et le 3^e^ au I^er^ millénaire jusqu'à Alexandrie. Ce IV^e^ volume se présente comme un supplément, exposant les recherches archéologiques de 1930 à 1939, période féconde en résultats de haute valeur ; ce supplément compte plus de 700 pages. La guerre a arrêté les fouilles en 1939 et la situation du monde oriental (aussi bien, du reste, que du monde occidental) n'en permettra guère sans doute la reprise intensive avant un temps assez considérable. Le moment est donc bien choisi pour « faire le point » des dernières conquêtes scientifiques.

Voici le plan suivi par l'auteur.

Une première partie « Notions générales », p. 1689-1927, fait le tableau des

acquisitions archéologiques aptes à compléter et à enrichir les divers chapitres présentés, dans le premier volume, sous la même rubrique « Notions générales » : ce sera pour beaucoup de lecteurs la partie la plus intéressante du volume. Elle est riche en effet de renseignements d'intérêt général et de résultats éclairant l'histoire de la civilisation. Elle s'ouvre par un chapitre : « Les sources » où l'on trouve la nomenclature très précise, avec tous détails utiles, des nombreuses fouilles archéologiques exécutées dans le proche Orient et en Egypte de 1930 à 1939 ; ce répertoire de 80 pages est de première valeur par son exactitude et son abondance de renseignements bibliographiques (ceux-ci à la fin du volume, p. 2310-2325). Le ch. II « Le milieu ethnique » groupe les conclusions qui semblent se dégager des dernières fouilles sur l'histoire des races diverses de l'Orient antique, leurs habitats successifs, etc. ; il marque les obscurités qui subsistent entre les données également objectives et contradictoires de l'archéologie et de l'anthropologie ; même les non-spécialistes liront avec un vif intérêt les pages 1782 et suiv. sur les Sumériens, les Proto-Hittites, les Hourrites. Le ch. III est intitulé « Histoire et chronologie » ; il traite des divers points de chronologie soulevés par les récentes fouilles, depuis les dynasties prédiluviennes en Mésopotamie jusqu'à la date du règne d'Hammurabi à Babylone, que le déchiffrement des tablettes de Mâri tend à faire descendre jusqu'au XVIII[e] siècle ; tout en étant favorable à un abaissement de date, M. Contenau montre bien les difficultés qui subsistent, en particulier pour l'accord avec la chronologie égyptienne, et souhaite que les assyriologues désormais ne proposent des dates nouvelles « qu'après entente avec les représentants des disciplines voisines ». Le ch. IV a comme sujet « Le langage et l'écriture » : notons-y l'exposé très clair, p. 1819 suiv., des précisions nouvelles sur l'évolution de l'écriture cunéiforme et particulièrement sur le passage de la représentation pictographique au signe cunéiforme. Le ch. V est consacré à la religion et aux lois ; ici aussi les remarques intéressantes abondent p. ex. sur le sens de « sacrifice humain » à la mort du roi qu'il faut donner à la sinistre découverte faite par Woolley aux tombes royales d'Our ; on lira également avec grand profit ce que dit l'auteur de la « religion des Hittites » et surtout de la religion phénicienne (à la lumière des textes de Ras-Shamra). Le ch. V « Les sciences » est entièrement nouveau dans le Manuel ; jusqu'ici M. Contenau n'avait pas abordé cet aspect de l'archéologie orientale : sciences exactes (mathématiques, arpentage, astronomie), sciences naturelles (botanique, zoologie, minéralogie et usage des métaux, chimie), divination et magie (formes de la science telle que comprise alors), médecine sont successivement passées en revue.

La 2[e] partie du Manuel (qui fait pendant à la 2[e] partie du I[er] volume, aux II[e] et III[e] volumes et doit les compléter à la lumière des fouilles récentes) est consacrée à l'histoire de l'art ; elle suit l'ordre chronologique, des temps protohistoriques à Alexandre, classant et synthétisant dans chaque période les résultats artistiques (architecture, sculpture, céramique, glyptique, etc.) des explorations et fouilles archéologiques de 1930 à 1939 ; abondamment illustrée, enrichie de plans, tableaux et cartes, cette partie sera précieuse pour les spécialistes, archéologues, historiens et exégètes. Selon la manière habituelle de M. Contenau une bibliographie extrêmement étendue, en même temps qu'un index analytique et une série de cartes géographiques (douze) terminent le volume. Comme avant la guerre, la typographie du volume est parfaite.

J. Levie, S. I.

R. STOCK. — *Synoptische tafels van geschiedenis der classieke oudheid en voor de studie van den Bijbel.* Anvers, De Nederlandsche boekhandel, 1946. 24 × 17 cm., 15 tabl. Prix : 80 frs.

On sait les incertitudes qui subsistent dans l'établissement de toute chronologie des époques les plus anciennes de l'histoire biblique ; alors qu'on plaçait il y a vingt ans Hammurabi entre 2100 et 1900 (M. Stock maintient encore ces dates), le déchiffrement des tablettes de Mâri tend à le faire descendre, comme nous l'avons dit ci-dessus, jusqu'au XVIII[e] siècle (S. Smith

propose 1792-1750 ; Ungnad 1801-1759) ; après tant de discussions et de recherches, on continue à rester en désaccord sur la date de Moïse et de l'Exode (XV^e^ ou XIII^e^ siècle ?) : M. Stock présente les deux possibilités sans se prononcer. Evidemment ces incertitudes se restreignent singulièrement dès qu'on avance dans l'histoire d'Israël ; la plupart des chronologies des rois d'Israël et de Juda ne diffèrent guère entre elles (sauf l'un ou l'autre point plus difficile) que dans les limites d'une dizaine d'années : cela, on le sait, grâce à certains synchronismes assyriens. Malgré la part de doute que garde tout travail de ce genre, il faut être très reconnaissant à ceux qui, comme M. Stock, entreprennent un tableau synchronique de toute l'histoire ancienne jusqu'à l'avènement d'Auguste : pays bibliques, proche Orient, Crète, civilisation égéenne et Grèce, Asie Mineure (Hittites, etc.), Rome : le champ parcouru est vaste. Le tableau est bien conçu, d'utilisation commode, de format maniable. On s'aperçoit vite que l'auteur a puisé son information dans des ouvrages de valeur ; il ne s'est pas limité aux grandes lignes de l'histoire et aux faits principaux ; la matière englobée dans ces tableaux est énorme. M. Stock ne destine pas son travail aux spécialistes, mais aux étudiants d'université ou d'enseignement moyen ; aussi ne donne-t-il aucune référence bibliographique, aucune justification des dates adoptées par lui. Il eût pu le faire sans grande difficulté par quelques notes au bas des pages, particulièrement quand la reconstruction chronologique est discutée (p. ex. dans l'opinion adoptée par M. Stock, à la suite de M. Van Hoonacker, sur les séjours à Jérusalem de Néhémie et Esdras) ; ces références eussent aidé l'étudiant à confirmer et contrôler le système chronologique proposé. Ce n'est là qu'une suggestion en vue d'une 2^e^ édition. Le travail de M. Stock est hautement recommandable. J. Levie, S. I.

Nelson GLUECK. — *The River Jordan.* Being an Illustrated Account of Earth's Most Storied River. Philadelphie, Westminster Press, 1946, 23 × 15 cm., XVI-272 p. Prix : 3,50 dollars.

Livre original et suggestif. L'auteur, directeur de l'« American School of Oriental Research » de Jérusalem, professeur d'exégèse et d'archéologie bibliques à l'Hebrew Union College de Cincinnati, ayant à son actif un long séjour en Palestine et la direction de plusieurs expéditions et fouilles archéologiques, décrit le Jourdain, en chapitres successifs, de son embouchure à son arrivée à la Mer Morte. En chacun des chapitres, il groupe de façon très attachante, les indications géologiques et géographiques, l'exposé des recherches archéologiques, la présentation des faits bibliques, localisés dans cette région particulière, tandis qu'un choix remarquable d'illustrations met en valeur les aspects si variés de la vallée du Jourdain et les multiples résultats des explorations et des fouilles. On regrette que l'éditeur n'ait pas choisi pour ces gravures un papier glacé qui les eût mieux mises en valeur. M. N. Glueck destine son livre à tous les lecteurs qui s'intéressent à la Bible et aux pays bibliques ; aussi a-t-il renoncé systématiquement à tout étalage d'érudition, à toute discussion critique, à toute référence bibliographique ; seule la Bible est citée et il n'y a pas de notes au bas des pages. Peut-être ce renoncement est-il excessif, mais il marque nettement le caractère de l'ouvrage : c'est comme un journal de voyage, d'exploration et de réflexions, d'un archéologue qui descend le Jourdain depuis les pentes de l'Hermon jusqu'à la Mer Morte et, qui, au cours de cette expédition, vous dit ce qu'il remarque, à droite, à gauche, ce qu'il sait de la région, ce qu'il se rappelle du long passé, ce à quoi il rêve... Même à l'intérieur de chaque chapitre, aucun effort de systématisation ; chacun d'eux est divisé en une dizaine de sections, indépendantes les unes des autres et entre lesquelles l'auteur ne s'est pas soucié de ménager des transitions : réflexions, observations, notations personnelles d'un voyageur qui connaît le pays et qui sait voir et décrire. J. Levie, S. I.

THEOLOGIE MORALE

Th. A. JORIO, S. J. — *Theologia Moralis.* Coll. Pontificia Facultas Theologica S. Aloisii ad Pausilypum. 3e édit., Naples, d'Auria, 25 × 17 cm. Vol. I. *De actibus humanis — De conscientia — De legibus — De peccatis — De virtutibus,* 1946, XXII-248 p. Vol. II. *De praeceptis Decalogi et Ecclesiae — De prohibitione librorum — De censuris — De iustitia et iure — De statibus particularibus,* 1946, 728 p. Vol. III. *De sacramentis in genere et de sacramentalibus,* 1947, 768 p.

Cette nouvelle édition d'un traité bien connu, paru jusqu'à présent sous les noms Gury-Tummolo, ne porte plus désormais que le nom de l'auteur actuel, qui a revu pour la troisième fois l'ouvrage original et y a introduit trop de modifications et d'additions pour les imputer à ses devanciers. Cependant, dit-il dans son avertissement, la substance de l'ouvrage n'a été ni diminuée ni changée. La forme surtout a été contractée. Nous trouvons dans ces trois volumes la matière et l'ordre habituels de ces traités de théologie morale, qui sont davantage ordonnés à faciliter la distinction du licite et de l'illicite — tel est le but assigné à la théologie morale par l'auteur dans la définition qu'il en donne au début — plutôt qu'à la connaissance positive et motivée de la morale chrétienne. L'auteur a cependant ajouté, dès l'édition précédente, un chapitre sur les vertus morales et un appendice sur les dons et les fruits du Saint-Esprit, sur les béatitudes. Mais le sixième et le neuvième commandements ne donnent lieu qu'à un traité de la luxure, non de la chasteté. Dans les second et troisième volumes surtout, la doctrine, les opinions des auteurs et les solutions de cas sont très abondantes. On souhaiterait parfois plus de rigueur de logique et de synthèse dans les exposés, par exemple, après l'exposé du probabilisme, on ajoute un peu pêle-mêle une multitude d'axiomes canoniques présentés comme « règles spéciales » de la probabilité ; par exemple encore dans le « De legibus », les chapitres sur la « loi en général », où l'on traite à la fois des lois divine et humaine, nous semblent devoir produire quelque confusion. Ne vaudrait-il pas mieux traiter à part la loi divine et ses « analogues », la loi de l'Eglise et celle de l'Etat ? Après les commandements de l'Eglise, l'auteur a placé un traité des censures très développé et un appendice sur la sépulture ecclésiastique. Le « De iustitia et iure » s'appuie naturellement surtout au droit italien (1942), mais cite aussi d'autres droits. Le traité du mariage expose la législation canonique et parallèlement la législation concordataire italienne. Des documents et diverses formules clôturent l'ouvrage, des tables très complètes terminent chaque volume.

R. Carpentier, S. I.

A. MARTIN. — *Le mariage. Précis théologique et canonique. Cas de conscience et formulaires.* 5e édit., Rennes, Riou-Reuze, 1946, 21 × 13 cm., 424 p.

La réputation de cet excellent « précis » n'est plus à faire. Concision et exactitude des formules, nombreux cas typiques, discussion succincte, mais où l'essentiel est bien mis en relief, prudence pour les cas douteux, font de ce volume un livre d'étude et de consultation très pratique et très sûr. Il a de plus le mérite de présenter toutes les réalités du mariage et toutes les démarches pastorales envers les époux sous un jour humain, chrétien, charitable. L'instruction « Sacrosanctum » sur l'enquête préalable au mariage est expliquée dans tous les détails. Le droit civil du mariage (en France) est suffisamment exposé. Nous trouvons l'auteur trop large quand il permet l'usage du mariage « probabiliter » au conjoint certainement impuissant (n. 114, c), trop large encore quand il déclare véniellement coupable l'acte conjugal « ob meram voluptatem cum exclusione alterius finis honesti », car alors n'y a-t-il pas déjà un « mépris virtuel de l'ordre divin » ? Nous le trouvons trop sévère peut-être pour la femme qui, certaine de son propre péril de mort en cas de grossesse, doit tolérer l'acte onanistique dans les condi-

tions prévues au n. 131, 2°, a ; il paraît impossible d'imposer à cette femme de désirer que l'acte illégitime de son mari se fasse normalement ; il faut et il suffit, semble-t-il, qu'elle se soit efforcée de détourner son mari de l'acte conjugal lui-même. Sans doute elle ne peut pousser son mari à faire un acte onanistique, mais elle ne peut non plus se charger d'engager positivement son mari à faire un acte qui doit la tuer. R. Carpentier, S. I.

P. CHRETIEN. — *De Iustitia.* Praelectiones quas in Seminario Metensi habebat. Metz, Edit. Le Lorrain, J. Hocquart, 1947, 23 × 14 cm., 328 p. Prix : 260 frs.

Ce traité est divisé en deux livres, dont le premier très court : « De iure et iustitia in genere », où l'on parle en particulier des justices générales et distributives, ainsi que des diverses vertus potentielles, spécialement de la vérité. Le second livre est consacré à la justice commutative : 1) les droits, biens internes, biens mixtes, biens externes ; 2) les sujets de droits, personnes physiques et morales, avec les restrictions de leur capacité ; 3) les manières d'acquérir les droits : occupation, accession, prescription ; successions ; contrats. Enfin l'injustice (où, par similitude sans doute, le suicide précède l'homicide) et sa réparation. C'est un grand mérite d'avoir su, sans exagérer le volume, à la vérité bien rempli, non seulement énoncer, mais démontrer les principes de cette vaste matière : démonstrations théologiques et rationnelles, claires et abondantes dans leur concision. Le droit civil (français) est expliqué en détail, parfois en français, ce qui permet un exposé plus complet et plus net. La justice légale, assez brièvement traitée, comporte cependant les questions de l'adhésion au régime établi, de l'obligation des impôts, de l'usage des droits politiques, du service militaire et civil (travail). Le droit de propriété privée est justifié en relation avec la question sociale actuelle. — N'y aurait-il pas lieu de rechercher plus profondément les motifs qui permettent de distinguer les lois civiles obligatoires en conscience avant ou après la sentence du juge (n. 8) ? Plutôt que vertu parallèle à la charité, la justice nous paraît rendre les exigences minimales, pleinement déterminées par le droit, de la vertu maîtresse du christianisme, à laquelle on assure ainsi son rôle et sa dignité de « forme, racine et mère » de la justice comme de toutes les vertus. N'est-ce pas transformer l'Etat en patron universel que de rattacher à la justice distributive les droits sociaux des ouvriers (p. 15), lesquels leur sont dus non en tant que tels citoyens particuliers par leurs mérites ou leurs besoins, mais en tant que membres égaux de la société, donc en vertu des droits communs, objet de la justice générale ? Les moyens indiqués de garder le secret paraissent trop peu pratiques, alors qu'on a affirmé à bon droit leur nécessité (p. 29). Légères suggestions qui ne peuvent rien enlever aux mérites de ce traité bien nourri, clair et solide. R. Carpentier, S. I.

G. LECLERCQ. — *La conscience du chrétien.* Essai de théologie morale. Paris, Aubier, 1947, 12 × 18 cm., 264 p.

Cet ouvrage, « destiné principalement aux étudiants », M. Leclercq l'a écrit pour répondre aux desiderata des esprits contemporains qui souhaitent un enseignement théologique « plus dégagé des controverses d'écoles et plus proche de l'Evangile », « plus attentif aux réalités psychologiques », « en contact avec la pensée moderne pour s'efforcer d'en assimiler le meilleur ». Estimant toutefois qu'il « serait tout à fait contraire à l'esprit de l'Eglise » de « rompre avec le passé ou même de rejeter un passé récent pour renouer avec une tradition plus ancienne, retrouvée dans la littérature de siècles lointains », l'auteur a gardé leur place, dans son exposé aux « systèmes de morale ». Mais il doit rester bien établi que son « plus vif désir » a été de mettre en lumière « ce qu'est, dans sa vie tout intime, la conscience du chrétien et, avant tout, du vrai chrétien, c'est-à-dire du chrétien fervent, uni à son Maître, vivifié par le Saint-Esprit et en marche vers le Père ».

M. Leclercq intègre à sa pensée, qui relève de la mouvance scolastique, les indications de la philosophie contemporaine. Tels passages de son livre adoptent certaines des vues, qui tendent à devenir classiques, du bergsonisme ; d'autres se ressentent du blondélisme ; d'autres encore témoignent de l'influence exercée par les directeurs de la Philosophie de l'Esprit (A la p. 14, il ne nous paraît pas avoir exprimé heureusement le sens véritable de l'*à priori* kantien). Avec raison, M. Leclercq, partageant les préoccupations des moralistes catholiques d'aujourd'hui, insiste sur la nécessité de la formation d'une conscience spécifiquement chrétienne, c'est-à-dire qui, éclairée par les lumières de la foi, réagit selon le sens du Christ.

M. Leclercq a soumis à sa critique les systèmes de la morale. Si « à lire la littérature contemporaine de la question, on a le sentiment que les systèmes représentent pour nous un héritage du passé », il n'en reste pas moins évident que « la théologie d'aujourd'hui ne saurait oublier les riches enseignements que comportent ces trois siècles de controverses ». — Dans les derniers temps, le P. Rousselot, adversaire de ceux qui estiment superflu tout système de morale pour recourir uniquement à la vertu de prudence, a proposé une solution qui relève du probabilisme. Mais, chez lui, « le système est repensé tout entier d'une manière originale qui coupe court à tout emploi abusif du principe réflexe ». Pourtant, par son critère de la pureté d'intention qui « tendrait à ramener la loi à la conscience et à éclairer l'objectif par le subjectif », Rousselot respecte-t-il assez « l'irréductible distinction des deux plans où évolue la morale : l'objectif et le subjectif » ? Voici, en conséquence, l'essai de solution apporté par l'auteur. La morale évoluant sur deux plans : l'objectif (l'homme pense dans l'abstrait) et le subjectif (l'homme agit dans le concret), on doit distinguer deux groupes de problèmes : les uns, d'ordre objectif, se ramèneront à celui de la « loi douteuse » ; les autres, d'ordre individuel et subjectif, peuvent se résumer en l'expression de « conscience douteuse ». 1. La « loi douteuse ». Dans l'Eglise, la loi douteuse n'oblige pas. Entendons : « quand la loi, au vrai sens du mot, c'est-à-dire en tant que formule universelle, est objectivement douteuse, c'est-à-dire douteuse pour les hommes compétents, et cela dans l'Eglise, elle ne peut obliger ». 2. « Le problème de la « conscience douteuse » est absolument irréductible à celui de la loi douteuse ». Le doute de la conscience, étant propre essentiellement à un individu donné dans une situation donnée, ne peut se formuler en termes universels. Aux doutes de la conscience dont le rôle est d'« apprécier justement l'ensemble de la situation et juger correctement les dispositions subjectives qui commandent réellement l'action », « les principes réflexes n'apportent pas de solution ; seule la prudence fournit un remède véritable et sûr ». Comment procède-t-elle ? « La prudence va toujours au plus sûr », plus sûr devant s'entendre non de la solution la plus sévère mais de ce qui épanouira le mieux la charité. « Elle voit plus le bien à faire que le mal à éviter. »

Le livre de M. Leclercq est un très bon livre. La matière qu'il traite, est austère mais il a réussi à nous la proposer, avec sérénité, dans une langue simple et claire. H. Berkans, S. I.

Mgr de SOLAGES. — *La théologie de la guerre juste.* Coll. Questions disputées. Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 30 frs.

Sous des apparences modestes, cette étude (déjà parue dans le « Bulletin de Littérature ecclésiastique ») est d'une venue particulièrement heureuse et d'une haute importance. Son style vif, sa densité s'allient à une connaissance étendue de l'histoire doctrinale et à des vues pénétrantes sur la réalité. En progressant, le lecteur voit la perspective s'élargir, le problème se traiter de manière plus plénière, donc plus vraie. Quatre noms marquent les étapes de l'évolution doctrinale : saint Augustin, saint Thomas, Vitoria, Taparelli. Avec ce dernier, nous entrons dans une théorie développée de la société universelle, où il ne peut plus être question d'un « droit » de guerre. C'est

l'idée reprise par l'auteur dans une conclusion à laquelle nous souscrivons avec joie : « La source de ce « droit » est une absence de droit. Si la guerre peut rentrer dans l'ordre, c'est que le monde n'y est pas ». Nous regrettons que, dans cette réédition de 1946, l'auteur n'ait pas reproduit certaines phrases — capitales à notre sens — du message pontifical à la Noël de 1944.

C. Mertens, S. I.

Dr A. STECHER. — *La continence périodique.* 2e édit., Zurich, Logos, 21 × 15 cm., 128 p.

Le Dr. Stecher a voulu donner ici un « traité élémentaire à l'usage des époux et de leurs conseillers ». Le livre comprend trois parties : d'abord une position du problème, avec une considération morale brève mais juste. Suit un exposé de la théorie de la période agénésique. La troisième partie donne la pratique du calcul et les applications aux cas variés. Un appendice sur la famille nombreuse semble vouloir exprimer une appréhension mal dissimulée d'abus possibles de la méthode. Le livre s'adresse à un large public et vulgarise. Mais les notes bibliographiques, tenues à jour, font que les médecins eux-mêmes y trouveront des indications. Le médecin suisse semble encourager et conseiller trop positivement la méthode. Il reste vrai, cependant, que la sincérité de l'exposé fait apparaître suffisamment que la sûreté n'en est souvent que théorique, vu les difficultés pratiques de son application constante. C'est un ouvrage que les médecins catholiques pourraient recommander à leurs clients acculés à des méthodes, qui, tout en étant licites en certaines circonstances, ne seront jamais qu'un pis-aller de l'intimité conjugale.

A. Snoeck, S. I.

I. A. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ. — Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν χριστιανικὴν ἠθίκην. Athènes, « OTE », 1947, 25 × 18 cm., VIII-104 p.

L'auteur, qui, d'après la liste de ses ouvrages, a déjà derrière lui une carrière littéraire féconde et variée, nous donne, dans cette introduction à la morale chrétienne, le fruit d'un long enseignement comme professeur de morale chrétienne au séminaire du Patriarcat d'Alexandrie. Après un prologue et un préambule, où il expose la définition et l'esprit de la morale chrétienne, il traite successivement des rapports entre la religion et la morale, le dogme et la morale ; la morale philosophique et la morale chrétienne ; de la valeur et de l'éminence de la morale chrétienne ; de la méthode et des divisions de la morale chrétienne ; enfin une brève esquisse historique de la morale chrétienne. Ces pages écrites en une langue claire et un style chaleureux dénotent chez l'auteur une grande familiarité avec la littérature occidentale, surtout allemande et protestante sur la matière. Il consacre une longue note au néopaganisme de Ludendorf et du national-socialisme. Une note similaire sur l'athéisme communiste en aurait fait le digne pendant. Signalons qu'à la p. 59-60, probablement sur la foi d'une édition récente, il fait de J.-M. Guyau un des champions récents de la morale biologique alors que l'« Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction » date de 1885 et que l'auteur est mort en 1888. En outre, dans son esquisse historique p. 87, il signale que saint Thomas combattit l'autonomisme moral de Scot Erigène. Bien que celui-ci ait encore été condamné peu avant l'activité littéraire de saint Thomas, ce dernier n'en semble faire aucune mention bien que sa théorie théonomique s'oppose à l'autonomisme. A la page 88 il écrit que la morale des jésuites s'est développée du système thomiste et de celui de Scot. Il s'agit sans doute de Duns Scot.

A. De Bil, S. I.

J. DENIS. — *L'administration du baptême aux enfants des catholiques non pratiquants.* Paris, 1947, 22 × 14 cm., 16 p. Prix : 25 frs.

Faut-il administrer ou refuser le baptême aux enfants des catholiques non pratiquants ? Le chanoine Denis répond, en se fondant sur le droit canon

et certaines interventions de l'autorité : « Si, au temps du baptême, les circonstances montrent que la probabilité de le voir plus tard fréquenter le catéchisme et faire sa première communion est nulle ou quasi nulle, l'enfant, semble-t-il, ne doit pas être admis à le recevoir ». H. Berkans, S. I.

A. ROEGGL. — *Poenitentia salutaris. Que dire à nos pénitents ?* Adaptation française par L. Brevet. Tournai-Paris, Casterman, 1948, 19 × 12 cm., 368 p. Prix : 65 frs belges.

Il n'est pas aisé aux confesseurs de varier comme il conviendrait les exhortations qu'ils adressent à leurs pénitents habituels. Le R. P. Roeggl leur facilite la tâche en réunissant un choix de considérations et de conseils inspirés de la liturgie des dimanches et des fêtes et disposés selon l'ordre du cycle temporal et du cycle sanctoral. Une troisième partie contenant des avis particuliers pour les diverses catégories de pénitents : orgueilleux, menteurs, gourmands, paresseux, enfants, maîtres, ouvriers, religieux, prêtres, etc., sera particulièrement appréciée. Le même ouvrage pourrait avantageusement être exploité également pour la préparation des sermons dominicaux ou fournir des points de méditation. R. Lechat, S. I.

H. BERTHET. — *Manuel de Conscience du Séminariste.* Conseils pratiques pour la Confession, l'Examen particulier, la Direction et les Retraites. Paris, Enault, 1946, 18 × 12 cm., XVI-168 p.

Les séminaristes apprécieront la manière alerte dont l'auteur a résumé l'enseignement de la morale et de la pastorale catholiques sur la confession et la pratique de l'examen particulier (Le livre contient un questionnaire préparatoire à la confession fort bien fait, ainsi qu'un exposé assez détaillé de points d'examen particulier). Nul doute qu'ils trouveront éclairantes et bienfaisantes les pages consacrées à la direction spirituelle et aux retraites. Au vrai, ce n'est pas aux seuls séminaristes que ce manuel rendra des services. Nous pensons que tout prêtre y puisera pour lui-même et pour ceux dont il a charge d'âme, des directives utiles et de sages conseils. H. Berkans, S. I.

PEDAGOGIE

L. SZONDI. — *Experimentelle Triebdiagnostik.* Vol. I : Testband ; Vol. II : Textband. Bern, H. Huber, 1947, 25 × 18 cm., XVI-308 p. Prix : 68 frs suisses.

Depuis quelques années les psychologues s'efforcent de mettre au point des méthodes d'investigation de la personnalité profonde afin de rendre plus efficace la psychothérapie et l'orientation professionnelle. A mesure que ces méthodes se perfectionneront et s'avéreront vraiment efficaces, les prêtres chargés de la direction des âmes et de l'éducation devront s'y intéresser. En effet ces moyens de diagnostic permettent aux individus de se mieux connaître et de se mieux laisser diriger ou guérir. Les plus connus sont le Rorschachtest, le « Thematic Apperception Test », le Warteggtest. Nous présentons ici le dernier en date, celui de M. Szondi, psychiatre hongrois, réfugié depuis la guerre en Suisse. M. Szondi reconnaît à la base de toute vie humaine (considérée comme destin, « Schicksal »), une combinaison de huit tendances instinctives fondamentales, que nous ne pouvons songer à décrire ici. Le groupe de tendances propres à chaque individu expliquerait les grandes options dont est fait son plan de vie, le choix de sa profession, de ses amis, de son épouse et contiendrait en puissance les maladies mentales, les erreurs d'orientation et le genre de mort auxquels il est exposé. Une autre particularité du système de l'auteur est que ces tendances seraient rattachées aux gènes récessifs et seraient héréditaires. L'auteur n'en profes-

se pas pour cela le déterminisme. Il estime au contraire que l'individu pourra d'autant mieux diriger son destin, qu'il connaîtra davantage ses tendances fondamentales afin de les maîtriser et de les satisfaire de la manière la plus favorable. C'est en fonction de cette doctrine, à la vérification de laquelle l'auteur et son école se sont attachés depuis plus de dix ans, qu'il faut comprendre sa méthode de diagnostic. On présente au sujet six groupes de huit portraits, parmi lesquels il choisira les deux qui lui semblent les plus sympathiques et les deux qui lui semblent les plus antipathiques. Or les huit photos de chaque groupe représentent d'une manière pathologique chacune des huit tendances fondamentales. Selon l'auteur les tendances du sujet se manifesteraient par affinité dans son choix : le sadique choisira le sadique et ainsi de suite. Au cours des huit choix successifs et à force de répéter l'examen un certain nombre de fois, se révéleront certaines dominantes, permettant d'établir le psychogramme du sujet. La méthode et la doctrine de M. Szondi commencent à être connues. Les critiques ne manquent pas et il est à prévoir que les discussions ne feront que s'accroître, car ses idées inspirent déjà un grand nombre de recherches passionnantes.

W. Smet, S. I.

A. FERRIERE. — *Transformons l'école.* Quelques directives pour les parents et les éducateurs. 2e édit., Paris, J. Oliven, 1947, 19 × 12 cm., 350 p.

M. Ferrière est une célébrité dans le monde de l'éducation progressive, dont il est le grand promoteur. En 1921 il fonda la « Ligue Internationale de l'Education Nouvelle » et en 1925 le « Bureau international de l'Education » à Genève. Dans cet ouvrage l'auteur nous explique les principes à la base du mouvement des « Ecoles Nouvelles ». Après avoir dégagé les responsabilités des parents et de l'Etat, il oppose l'école ancienne à l'école nouvelle, en comparant leurs méthodes avec les lois de la psychologie de l'enfant. Ce livre parut la première fois à la fin de la première guerre mondiale. C'est dire que, depuis lors, ces idées ont fait leur chemin. Aussi l'auteur se plaît-il à nous décrire les différentes réalisations dans de nombreux pays. Un chapitre spécial est consacré au problème de la coéducation et de la formation de l'adolescent. L'auteur signale le nombre de plus en plus grand de mariages manqués et l'attribue à l'éducation unisexuelle. La coéducation au contraire, pense-t-il, apprend aux sexes à mieux se connaître et à mieux collaborer. L'auteur n'en est pas pour autant partisan de toute coéducation. Loin de là ; après avoir répondu par des faits aux objections les plus courantes, il pose des conditions, qui en fait ne sont pas toujours réalisées, de l'aveu même de l'auteur, dans des essais de ce genre. L'ouvrage se termine par l'énumération des trente points considérés comme les caractéristiques des Ecoles Nouvelles, sans qu'elles doivent être toutes présentes. Nous y lisons e.a. : « La plupart de Ecoles Nouvelles observent une attitude religieuse non-confessionnelle, ou interconfessionnelle, qu'accompagne la tolérance à l'égard des idéals divers,... pour autant qu'ils incarnent un effort en vue de l'accroissement spirituel de l'homme » (p. 323-324). Ce qui est entendu par là, nous l'apprenons dans le dernier chapitre, intitulé « Suprématie de l'esprit » : « Lutte contre l'effritement des énergies, contre l'obscurité des esprits, la lâcheté et l'égoïsme, fruits du matérialisme ; ...lutte en faveur des sentiments de solidarité et de sacrifice de soi... ». Encore que ces idées restent controversées et que l'argumentation de l'auteur ne soit pas toujours de nature à gagner l'adversaire, il est souhaitable que beaucoup de ceux qui les rejettent, se donnent la peine d'en prendre connaissance sans préjugés.

W. Smet, S. I.

Direction et problèmes sexuels de l'adolescent. Centre d'Etudes Laënnec, branche médicale du C.C.I.F., Paris, Lethielleux, 1947, 18 × 12 cm., 32 p. Prix : 25 frs.

Réponses du médecin spécialiste, élaborées au Centre d'Etudes Laënnec,

à plusieurs questions capitales, posées par des prêtres et des éducateurs, relatives aux effets de la continence, à la physiologie sexuelle avant et après le mariage, aux conséquences physiologiques des excitations externes (cinéma, etc.) et de la masturbation masculine ou féminine, à l'homosexualité. On ne trouvera pas ailleurs, pensons-nous, condensée en si peu de pages et utilisant les données de la science actuelle, une mise au point aussi claire des questions graves sans cesse posées sur ce sujet central de l'éducation des adolescents. R. Carpentier, S. I.

H. DARY. — *Pourquoi, maman ?...* Un livre d'initiation pour les jeunes filles de douze à quatorze ans ; un guide pour les parents. Paris, Albin Michel, 1947, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 60 frs franç.

Quoique le livre soit destiné à la lecture, il peut servir également de guide aux parents qui chercheraient des formules. L'auteur s'étend assez bien sur les phénomènes de la procréation dans le règne végétal et animal. Nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire de donner tant d'explications et il existe certainement des méthodes plus simples. Toutefois il peut être utile de donner ce livre à lire après une initiation « orale » par les parents. Il peut être mis également sans inconvénient entre les mains des garçons ; il en existe d'ailleurs un fait spécialement pour eux (« Pourquoi, papa ? »). L'auteur a eu la bonne idée d'ajouter à la fin quelques dessins fort simples et détachables à volonté. W. Smet, S. I.

A. GEMELLI, O. F. M. — *L'orientamento professionale dei giovani nelle scuole.* Coll. Edizioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore. « Pubblicazioni ». Nuova serie, vol. XIX. 2e édit., Milan, Vita e Pensiero, 1947, 26 × 18 cm., VIII, 186 p. Prix : 420 lires.

C'est une seconde édition, entièrement refondue, de son ouvrage d'ensemble sur « l'orientation professionnelle des jeunes à l'école » que nous offre le Recteur de l'Université catholique de Milan. Son but n'est pas strictement scientifique. Il veut faire comprendre aux éducateurs le rôle important de l'école et leur fournit les connaissances indispensables pour collaborer avec le médecin et le psychologue. Après avoir délimité leurs rôles respectifs, il résume les résultats de la psychologie des aptitudes et du comportement pour l'établissement du diagnostic fondamental et indique les méthodes proprement scolaires pour l'évaluation de l'étudiant. En appendice, d'utiles renseignements sur la fiche médicale et la fiche scolaire en vue de l'orientation professionnelle. R. T.

1. Daniel A. LORD, S. J. — *Some Notes on the Guidance of Youth.* St. Louis, The Queen's Work, 1945, 21 × 14 cm., 174 p. Prix : 2 dollars.
2. ID. — *Some Notes for the Guidance of Parents.* Ibid., 1945, 252 p. Prix : 2,50 dollars.
3. ID. — *Questions I'm asked about Marriage.* Ibid., 1944, 72 p.
4. G. KELLY. — *Modern Youth and Chastity. Ibid.,* 1944, 19 × 13 cm., 104 p. Prix : 25 cents.
5. ID. — *The glorious Ten Commandments.* Ibid., 1944, 224 p. Prix : 2,50 dollars.

1. Ces quelques « notes » sur la direction de la jeunesse sont des conférences données par le P. Lord à un des congrès des dirigeants d'Action catholique aux E.U. Elles nous montrent ce si sympathique conseiller de la jeunesse actuelle se mettant au niveau des jeunes et découvrant des aspirations légitimes et bienfaisantes dans ce que d'autres traitent de déficiences et de défauts. En toute loyauté et avec une franche liberté il ose reconnaître les déficiences de nos méthodes vétustes et inadaptées.

2. Les conférences sur la « Direction des parents », données au congrès des dirigeants d'Action catholique en 1941, sont le complément dé celles sur la direction de la jeunesse. Elles doivent être une direction, tant pour ceux qui se préparent à fonder une famille que pour leurs conseillers et leurs guides (prêtres et religieux). L'auteur s'attache à indiquer les principes directeurs sans omettre de descendre dans le détail très concret et pratique. Nous y admirons le côté positif et constructif de sa direction.

3. A la fin de conférences que l'auteur donnait sur le mariage, il permettait aux auditeurs de lui poser des questions. Ce sont ces questions et le résumé de ses réponses qu'il publie dans ce livre.

4. « Modern Youth and Chastity » est une plaquette d'une centaine de pages destinée à donner aux jeunes une information sur les questions sexuelles qui se posent à eux et à leur fournir une direction.

5. En comparant les dix commandements de l'Ancienne loi avec les deux préceptes de la loi nouvelle, l'auteur s'attache à montrer le côté positif de ces derniers, gravés dans la nature et la conscience de l'homme ; leur observation est la condition nécessaire d'une paix sérieuse et durable.

C. Dumortier, S. I.

M. VAN DER STRAETEN, S. J. — *Ma prière.* Pour jeunes. Bruxelles, Edit. C. E. A. P., 1947, 13 × 8 cm., 286 p. Prix : 75 frs.

Trois parties : la première et la plus développée comprend les prières « classiques », la réception des sacrements et quatre formules différentes pour assister à la Sainte Messe : une formule plus générale, une autre adaptée aux messes de communion, une troisième aux messes en l'honneur de la sainte Vierge et une dernière intitulée « Messe des cadets ». — La deuxième partie renferme un choix d'environ soixante prières à intentions et à objets divers. — La troisième se compose d'une vingtaine de cantiques. — Partout l'on remarque le souci le plus vif de faire comprendre le sens des actes religieux que l'on va poser ou auxquels l'on va assister, le souci également de rattacher la vie de prières de l'enfant aux groupements auxquels il appartient : croisade eucharistique, scoutisme, prière du cadet, du chef d'équipe, des louveteaux, etc.

Roger Mols, S. I.

SCIENCES SOCIALES

Le catholicisme social face aux grands courants contemporains. XXXIV^e^ Session des Semaines Sociales de France. Paris, 1947. Compte rendu in extenso des Cours et Conférences. Lyon, Edit. Chronique sociale de France, 1947, 23 × 14 cm., 414 p. Prix : 330 frs.

Les rapports de la Semaine de Paris se groupent autour de deux thèmes : les grands courants sociaux actuels et les problèmes plus particuliers de l'heure. Des études de grande valeur ont été consacrées au socialisme, aux survivances des fascismes, au marxisme, au néo-libéralisme, au catholicisme social. Il convient de signaler plus particulièrement le rapport du P. Bigo sur la socialisation de la vie contemporaine et celui de M. Barrère sur le néo-libéralisme, dont on ne peut sous-estimer l'importance doctrinale. La très belle étude de M. Lacroix sur « L'homme marxiste » ne tient malheureusement pas assez compte de l'écart entre l'idéal et la réalité, qui découle d'un vice radical du marxisme. Dans le second groupe de rapports, on trouvera étudiés les problèmes de l'homme et de la société, de la population et de la famille, de la propriété, de l'entreprise et de la profession, de l'Etat, de l'ordre international.

C'est, on le voit, un vaste inventaire des doctrines et des faits. On y recueillera une ample moisson de renseignements. On y trouvera le stimulant que donne une rencontre avec des hommes qui sont presque tous des maîtres éminents de la science sociale catholique. Les auteurs, nous semble-t-il, rendraient service en indiquant en fin de leur rapport les ouvrages les plus importants et les plus récents qui se rapportent au sujet par eux traité.

C. Mertens, S. I.

P. de VISSCHER. — *Les nouvelles tendances de la Démocratie anglaise. L'expérience des pouvoirs spéciaux et des pleins pouvoirs.* Coll. Lovanium. Tournai-Paris, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 60 frs belges.

Une conception socialiste de la démocratie parlementaire tend à supplanter l'ancienne conception libérale, en Angleterre. Le grand mérite de M. P. de Visscher est de décrire et d'analyser ce conflit fondamental à propos des pouvoirs spéciaux. L'auteur approuve les délégations de pouvoirs de plus en plus nombreuses du législatif en faveur de l'exécutif. Toutefois, averti des dangers auxquels cette pratique expose la liberté des citoyens, il demande que soient renforcés le contrôle du Parlement sur l'administration et les garanties assurées par le pouvoir judiciaire. Nous nous étonnons que, à côté de la décentralisation locale, il n'ait pas préconisé une décentralisation fonctionnelle qui permettrait à divers corps de gérer leurs intérêts propres sous le contrôle du Parlement. Clairement rédigé, exposant dans ses premières pages les principes et les éléments fondamentaux du droit public anglais, l'ouvrage de M. de Visscher est d'un intérêt universel.

C. Mertens, S. I.

Etudes de Droit allemand. Mélanges Oflag II B. Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1943, 23 × 14 cm., VIII-428 p.

Ces études méritent une considération spéciale pour avoir été rédigées durant la captivité de leurs auteurs en Allemagne. Leur intérêt scientifique est, en outre, très réel. Il n'est guère diminué par la disparition du régime national-socialiste, car les orientations qu'elles révèlent sont pour une bonne part communes à tous les socialismes. Divers domaines du droit ont été abordés : droit économique (juste prix, expropriation), droit administratif (rôle des communes : responsabilité des agents publics), droit industriel (règlement d'entreprise), droit familial (divorce et nullité de mariage). Les problèmes sont envisagés dans toute leur complexité, le point de vue communautaire étant fort mis en relief, conformément à la conception national-socialiste. Il eût été difficile aux auteurs de critiquer les systèmes analysés (le livre a paru durant l'occupation) ; ils ont su se garder de toute flagornerie.

C. Mertens, S. I.

La Russie soviétique à la recherche de l'homme nouveau. Lille, Edit. Univers, 1947, n° 2, 25 × 16 cm., 296 p. Prix : 230 frs.

Un inventaire de l'effort culturel soviétique, tel qu'il apparaît dans la littérature, le théâtre, le cinéma, l'art et la pédagogie de l'U.R.S.S., voilà ce que nous présente ce cahier d'études, de tables, d'extraits, d'illustrations. Nous n'en discuterons pas le détail ; certaines affirmations sont difficilement acceptables — nous songeons, par exemple, à la manière de présenter les deux grandes œuvres de Koestler. L'ensemble contient quantité d'indications intéressantes et est un méritoire effort de sincérité. Les auteurs n'ont voulu faire œuvre ni de dénigrement, ni de propagande ; ils n'ont pas craint de juger les réalisations soviétiques en chrétiens déclarés, ouverts à l'amour pour tous les hommes mais fermement attachés aux principes surnaturels. Pour atteindre à une haute valeur cet essai collectif devrait être repris sur un plan bien ferme et certains de ses développements devraient être sérieusement complétés.

C. Mertens, S. I.

P. HAUBTMANN. — *Marx et Proudhon.* Leurs rapports personnels 1844-1847. Plusieurs textes inédits. Paris, Edit. Economie et Humanisme, 1947, 18 × 13 cm., 106 p. Prix : 115 frs.

Marx et Proudhon marquent deux orientations différentes du socialisme et l'on sait que, de par la réaction contre le marxisme stalinien, Proudhon

connaît un regain de faveur. La brève étude de M. Haubtmann montre pourquoi, après une brève entente, les deux chefs de file se séparèrent. Elle nous révèle en même temps deux âmes, l'une frémissante, généreuse, mais livrée trop souvent aux ailes des chimères, l'autre vigoureuse, lucide mais rigidement dogmatique et durcie, parfois dévoyée par un implacable orgueil. Intéressante contribution aux études marxistes ou proudhoniennes.

C. Mertens, S. I.

Vice Amiral de PENFENTENYO. — *Vivre... ? ou mourir... ?* Paris, Lethielleux, 1946, 23 × 14 cm., XX-208 p.

L'auteur de cet ouvrage a voulu présenter une doctrine familiale à l'usage des Associations Familiales de France. Il a excellemment réussi. Abordant le problème familial dans toute sa complexité, entrant dans ses aspects les plus concrets, il reste néanmoins accessible aux éléments les meilleurs des classes ouvrière ou paysanne. Le vice-amiral de Penfentenyo, père de 14 enfants, officier distingué qui défendit vaillamment l'honneur de son pays, a quelques titres à parler. Son livre est profondément pénétré d'esprit religieux et de morale sociale catholique. Par ailleurs, ses études sur les charges et les revenus des familles procèdent suivant une méthode intéressante et facile à saisir. On aurait tort de s'offusquer de quelques expressions moins exactes, dues, sans doute, pour une part au schématisme de l'exposé. Le cercle d'étude qui prendrait ce livre comme base de travail s'assurerait un point de départ solide et des discussions vivantes et fructueuses.

C. Mertens, S. I.

Situation d'Israël. Judaïsme et christianisme, antisémitisme, sionisme. Lille, Edit. Catholicité, 1948, 25 × 16 cm., 254 p. Prix : 375 frs.

C'est un imposant volume que « Catholicité » consacre à cette question aussi complexe qu'actuelle. On y lira une trentaine d'études et d'articles substantiels sur la relation entre judaïsme et christianisme, les rapports entre juifs et chrétiens, le mouvement sioniste et l'inquiétude d'Israël aux prises avec le problème du Christ. Des statistiques, une revue des revues, de nombreuses recensions d'ouvrages consacrés au problème juif, fournissent une ample documentation. Le fait que la plupart des articles aient été extraits de diverses publications explique et excuse les redites, en pareil cas presque inévitables. Ce fascicule sera en tout cas un guide précieux et indispensable pour tous ceux qui désirent connaître et comprendre en chrétiens la situation présente d'Israël, et contribuera sans doute à répandre entre les fidèles ces connaissances et cette compréhension si nécessaires.

G. V.

VARIA

J.-P. BONNES. — *Le bonheur du masque.* Petite introduction aux romans de Barbey d'Aurevilly. Tournai-Paris, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 128 p. Prix : 45 frs.

Monsieur J.-P. Bonnes a voulu faire œuvre nouvelle dans son introduction à Barbey d'Aurevilly. Il réussit à nous montrer quel fut l'itinéraire qu'a parcouru le romancier tant dans sa vie intime que dans son art, il nous fait remarquer la richesse d'expérience qui est à la base de l'œuvre de Barbey et il livre au lecteur le message authentique de l'écrivain. Le présent livre nous fait espérer une œuvre plus vaste qui permettra à l'auteur de préciser davantage sa pensée et ses conceptions théologiques parfois confuses voire même difficilement soutenables (par exemple : les fins du mariage p. 18).

A. Léonard, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*